

# 周易道术通解

章克明／著

天津人民出版社  
TIANJIN RENMIN CHUBANSHE

研精覃思

王哲敏



此居玩易圖歷三園主



題克明先生易學新著

易心何璀璨

筆筆述風流

振德於天津美術學院



## 前言

今之“易学”著作，或仍延续古之注疏，文字辩解；或就《周易》哲理、相关领域学问、象数某一个问题或几个问题解释、论述，更多体现学科分解之路。但“易”的思维模式，却重综合辨证。其哲理是古之各个领域学问之融会贯通，升华提炼；所以可以指导、统率国学各个领域之研究；并且可以直接化入象数模型，化为预测原理；化入具体的时空条件分析，成为应变对策之前提条件。

本书力求对《周易》作全面系统的解释，故定名“通解”。而且要用现代科学解释。

导论，《周易》研究史解辨，辨各家各派之得失。

第一章，《周易》形成史解秘。考证《易》由原始准宗教的巫文化，转化为儒、道等家自然主义、人文主义“圣人之学”的历史过程。

第二章，《周易》哲理精神解释。作自然哲学、心性哲学、社会哲学之综合辨证。

第三章，《周易》“象数”、预测千古之谜破解。比较《周易》象数论与西方现代模型论。证明本质相通；只不过模型构成原理和构成运用的思维模式，各有其特殊性。模型用于预测，古今、中西一理：揭示、模拟自然、人体、心性、社会的本质、结构和变化。规律预告未来，先兆预示变化，条件制约变化，作用量化为势决定变化。只不过《周易》命名为阴阳五行的变化，用卦形符



号、干支符号和图形来象征、模拟。

第四章,《周易》实用价值的集中表现,即终极功能,“应变”,解决问题。现代社会多元化、多变,应变之学为各界所急需。这也是自20世纪欧美兴起《周易》热的原因。

应变有三要素:

1. 知变:知特定时间、空间条件,对象,变的本源和规律。“易学”谓之“自然之道”,即自然法则。明道才能应变。

2. 对策:人应变,不仅有本能反应、适应(如动物);更能发挥主观能动性,有意识地采取应变之对策,自主用变、求变、成变。用变之条件找机遇;求变之趋利避害,向对自己有利的方向发展;成变,使自然环境、社会、个人身体和心性(心理素质)优化,进而完善、完美。成果完成,成熟,走向稳定。《易》谓之“定业”。完成事业。

3. 用心:用什么去应变对策?用自身的心脑系统。处变是惊慌失措,还是应对自如,完全取决于自己的心理素质。《易》有心学。内含道德文化。

本书囊括自然之道、模拟之术、预测之术、应变之术。“一道三术”,融为一体。揭示原理,立足实用。

本书因《易》之六十四卦暗合《老子》(即《道德经》)八十一章河上公、王弼等划定)。以《易》,道合体定基本概念,旁及各家各派之解释,更注入现代自然科学、心理科学、社会科学之新鲜血液,使旧体获得新的生命,以求为现代社会应变成功开辟捷径。但本人所学有限,非各学之专家,一求指正,二求志同于国学之现代化——出新。

## 序 言

《周易》是一部西周初期前后巫师们用以占卜的书，而卜筮一般地说是属于迷信的范畴，因而《周易》又极易使人被导入宣扬封建迷信之途，这是无可讳言的。但也正因为它是部占卜吉凶的书，才使它免于遭受秦始皇焚书坑儒的厄运，得以幸存下来。今天看来，《周易》不仅仅是古代占卜问卦之书，而在它的内部又确实包含有大量的古代自然科学和人文科学的资料；包含有像儒家、道家等的哲学思想；并且在古代宗教的神秘外衣下，又保存着原始的辩证推理等有用的科学内容。所以，《周易》理应是中国传统文化中的一块瑰宝。

《周易》的内涵包有多种学术领域的内容，为了研究的便利，自可分科去进行开发。有的研究其象数，有的研究其义理。两千年来研究者林林总总，仁者见仁，智者见智，包括一些注疏在内，有一些人的研究已超出了《易经》卦、爻辞本身真实、质朴的原义，而各以其对卦、爻辞或卦、爻象的理解，又向前推进一步，作了各自的发挥。还有些注释或研究，在一定程度上，似乎变成了“郢书燕说”。把这些统统综合起来，就构成了今天的“易学”整体。

有人说《周易》是推理的书，认为“是一部帮助人们进行理性思维活动的工具书”。我认为这个说法是有一定道理的。因为《周易》的卜筮是利用一阴一阳两个意义对应的符号（周易称为“爻”），按一定的规则排列而形成八种不同的卦象，八卦再重叠

便构成不同的六十四个“别卦”。这种合成的公式,与逻辑的抽象公式是一致的。《周易》的卦辞、爻辞是人们在长期、大量的占卜事例与结果基础上,根据卦象的符号语言归纳出某一卦象的某一典型事例解释的文字说明。用这一种符号推理系统得出的结论是否完全正确,那是另一回事,因为任何一种推理,都不会百分之百的正确,可能有得有失。但《周易》这种推理是有规律可循的,有其一定的辩证性。据说国内外已有一些科学家利用《周易》的推理,预测了一些未来的事件,如地震的预测,天气的预测,农业气象的预测,都起到一定的预期作用。所以《周易》是很值得我们进行深入研究的。

预测都是预测未来的事,尤其是用占卜方式预测未来,更容易令人与封建迷信联系在一起,其实占卜预测不都是迷信,占卜是预测工具的一部分,如果把用占卜预测未来得出的答案,说成是鬼神的启示,那当然是迷信;如果利用占卜的形式推断未来,并有一定的预期的功能,就没有理由说是迷信。不过,其原因是什么?这是个不易回答的科研课题,这就需要科学家深入研究了。

《周易》预测的神奇功能,中外科学家以今天的知识尚无力彻底理解其神秘性。人类现实生活中,像这类无法理解的事例是很多的。只能说明我们的科研还有待深入,不能因尚不理解而否认其现实性,或全归之于迷信。

对于《易经》的预测,其难以理解的神奇奥妙,也应当用现代一切科学知识去研究,才是正途。西方研究《周易》的科学家、心理学家早已注意到这个问题。有人提出,用“共时性定律”的理论去解释;有的人提出用“超越时空”的理论去理解;还有人提出《周易》可以“复苏人的本能论”,认为人体本身具有这种潜在的预知能力,但必要借助于《周易》的帮助,才能复苏沉睡在人体的这种本能。可见《周易》的研究者,包括中外人士,凡是肯于刻苦深入钻研的学者,都已超越鬼神迷信的范畴。

时至今日,关于《易经》预测的性质的争论,还未结束。但是,我们坚信检验真理的唯一标准是通过实践。对预测的不同的争论问题的解决,也要通过科学实验和深入研究,终有一天会被人类彻底认识,而取得意见一致的结论。

科学是不停地由不知到知向前发展的,对于今日尚不能解释的现象,不应当轻易地或过早地归之为“迷信”,而予以禁止。与其过而禁止,不如过而存之对学术发展有利。章克明的这本《周易道术通解》谈到《周易》的哲理,以及象数、预测、应变,有理有据,对之要与庸俗的“迷信”划清界限;其中是非,可以通过学术讨论和百家争鸣去解决。章克明通过数十年刻苦钻研所获心得已成一家之言,对正本清源和易学深入研究起到很好作用。书中的用语深入浅出,一定会引起读者对《易经》研究和探讨的浓厚兴趣。所以对本书的出版,我们是欢迎的。

王玉哲

1998年11月24日于天津南开大学

## 目 录

导论 《周易》现象的思考	(1)
一 众说纷纭的《周易》	(1)
二 古代《周易》研究回顾	(6)
三 近现代《周易》研究概况	(28)
四 《周易》走向世界	(34)
第一章 本源论:《周易》形成史考辨	(43)
一 《周易》形成的科学基础	(43)
二 筮占之术与《周易》	(55)
三 《周易》形成的历史背景	(59)
第二章 哲理论:《周易》哲理精神解释	(74)
一 自然天道观	(74)
二 自然性命观	(94)
三 修德成圣观	(116)
四 体用辩证观	(127)
第三章 模型论:《周易》象数探讨	(139)
一 象论	(140)
二 模型论	(143)
三 “易象”模型原理	(170)
四 “易象”模型与预测之术	(218)
第四章 《周易》与应变	(243)
一 虚实应变之体	(244)

---

二 应体之用 .....	(248)
三 应用之势 .....	(254)
四 应势之变 .....	(263)
结 语 一道三术,辩证统一 .....	(303)
参考书目 .....	(313)
后 记 .....	(314)

## 导论 《周易》现象的思考

### 一 众说纷纭的《周易》

(一)本书第一要务为正本,即正确认识《易》的本质、本源、本身自有的规律以正解疑,辩争,清理现象

《周易》的哲理,是要揭示天、地、人(包括人体、心性、社会)的本质和变化规律即自然法则;象数,只是其模拟形式、手段,自有其规律。运用这两种规律,正是为了针对特定的时空条件应变。靠什么?靠自身心理素质的运用。这就引出自然哲学、心性哲学(中国古学管心理素质叫心性,邵雍有心学)、社会哲学,以至智囊学、预测学……的综合运用。

要正确认识《周易》的本质,就要先分析《周易》的现象。《周易》研究,最多疑问,最多争论。为什么?不仅在于年代久远,文辞古奥;而且在于解释相互矛盾,众说纷纭。鱼龙混杂,玉石难分。

为什么出现这种现象,因为《周易》本身存在着矛盾现象,即外在的神秘性和内在的科学性的矛盾。其缘由只在于《易》源于“占”。

“占”,就是预测,但不等于算卦。它首先指的是天文——气象的预测。“占”曾见于中国最早的天文学著作《天文星占》,该书传为战国时齐国人甘德所作,后来与魏国人石申著之《天文》合在一起,被称作《甘石星经》。唐朝时把它收入《开元占经》。而《伪书通考》考证,成书当晚于秦汉。更有意思的是古代把各

种预测术的“占家”，统称为“日者”。《墨子》、《史记》就都是这样称呼他们的。

“天文”，是以日晷观测日影，此外还观测月相（盈亏之象）、五星位置、二十八宿出现次序、度数，分辨正常运行与变异之灾；“历谱”，是依据天文定四时寒暑之节气，建立天文—气象之间的变化联系，及其对生物生杀之影响。古人把这些作为圣王管理农业生产、颁布政令的依据。“占”字，上边的“卜”即测日影之立竿，上有刻度；下“口”，测后用口宣布。这正是占的科学的一面。《易》把自然法则称为“道”，而“天道”居首位，这是“占”的科学性门类。

《史记·日者列传》列出的“占”共六大类：除了天文、历谱，还有“卜、筮”。“卜”是龟卜占，《周礼·春官》说：“问龟曰卜”、“卜”像有把手的钻。钻或烧灼龟壳，直接出现裂纹。呈象表示上帝的意志，这种占最迷信。“筮”，分筮竹或蓍草，“极数定象”。但《史记·日者列传》把“卜者”也作为占者的总称。因而卜、筮不分，各书时常相沿。除了卜筮，还有如解梦等叫“杂占”，观（相）测（度）地形、人、物的“形法”占。

《周易》的神秘性，只在于《易》源于筮占。是筮占之书。“筮”，上竹下巫，巫分竹棍为筮。相传黄帝时巫咸发明了筮占。《世本》所谓“巫咸作筮”。“作”，最开始作，就是发明。

巫，是最早的专职祭司。中国父系氏族社会形成了专职的宗教祭司集团。《周礼·春官》有“太卜”，掌“三卜之法”（龟卜纹兆之法）、“三易之法”（筮法）、“三梦之法”。太卜在殷商时期地位崇高。属于《礼记·曲礼》所谓“天官六大”，“天官”职司天地鬼神之事，所以权位在职政司民的“司徒、司马、司空、司寇、司士”之上，也是宗教祭司集团。《礼记·曲礼》说“筮者先圣王所以使命，信时日，敬鬼神，畏法也”。也就是说，卜筮使王行使上帝天命，敬畏体现上帝天命的鬼神和法。而《尚书》、《商书》和《周书》周初各篇，确有“上帝神祇”之说。但强调“只用龟卜”。看来筮占在这一时期，或是龟卜的辅助手段。《礼记·月令》有四时祭



祀,配以卜筮,祭祀后发布四时政令的记载。所以给卜筮披上了神秘外衣,染上了迷信色彩。但就是这一时期,迷信中也蕴涵科学因素,如因四时气候特点决定农事和相关政令。

## (二)为什么说《易》有矛盾现象

《易传》强调“圣人作易”,有所谓伏羲(包牺氏)、文王、孔子三圣说。《易》由卦形符号、卦名、卦辞、爻辞四部分构成。如 ☰ 是卦形符号;“乾”,“下乾上乾”是卦名;“元,亨,利,贞”是卦辞;“初九潜龙勿用”是爻辞。《易传·系辞上》说“《易》有卦象,所以示也”。《易纬》认为卦就是挂,把分筮或著所得之卦形符号悬挂起来展示。《说文》:“卦,画也。”画“—”做为阳爻;画“- -”做为阴爻,组合成卦。三爻组合八经卦,六爻组成六十四别卦之一。系辞以解释卦、爻象征什么?告事之吉凶。辞极简练,又多用隐喻,于形象(如乾卦像龙)中深蕴哲理。而《易经》中并没有“上帝”这个词,而且“祭祀”之称出现也很少。有的只是阴阳结构和阴阳变化。气的交(《泰》)感(《咸》)升降。

《易传》又名《十翼》,即《彖》、《象》、《系辞》各上下,《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》各一篇,如经之翼,解释经之辞义,使之哲理化,形成了系统的天道自然观理论。并对卦、数、言三种描述形式,即象、数、辞作系统解释,更把预测方法——筮占过程,解释为模拟天地自然变化的数变过程。可见其认识天道自然之彻底。既然天、地都是自然的,哪里有上帝鬼神?!

北宋司马光《说易》一书,为“易”下定义,认为“易”就是“自然之道”。自然发生、自然变化的“道”。一个“道”字是全部《易传》,也是全部“易学”的核心概念;也是老子《道德经》中的核心概念。“道”既然是自然的,就不是精神的,也不是超自然的上帝——造物主。《易传·系辞上》曾把它具体化为“阴阳之道”和“变化之道”。所以外国人把《易经》翻译成《变经》。

为什么有如此矛盾的现象?必然有一个历史演变过程。中国古代,上帝为主宰的天道观和自然天道观,必有一个兴衰、并

存、斗争、交错、演化的过程。但有一点十分明显，中国虽也有过“上帝”的概念，也有祭祀活动和专司之职，但中国没有形成自己的以上帝为主宰的宗教。这又是为什么？和《易》有什么关系？要弄清这一点，必须做大量的史学考证，以弄清《周易》之源。所以本书的另一个任务，就是清源。弄清《周易》形成的历史背景。

除此以外，《周易》有些现象，几乎成为千古之谜。一个是《周易》的生命力——久热久盛；二是《周易》的影响力——渗透到中国古代学术、科技、文化艺术各个领域，成为中华国学之大本大源；三是《周易》预测的久热不衰，而且繁衍的分支越来越多。

### （三）为什么说《易》在中国古代久热久盛

《周易》书名出现，《春秋左氏传》记载于鲁庄公二十二年，即公元前672年。而《易传·系辞》直称为“《易》”。《礼记经解》和汉儒称为《易经》。“周”“易道周普”（郑玄《易赞》）。周是遍，就是说易道普遍存在。无所不包括于内。也可解作周流运转即周期运行。《易传·系辞下》有“周流六虚”之辞。若解释为朝代，即周朝之“易”。它前面还有“夏易”叫《连山》，“商易”叫《归藏》（郑玄《易赞》和《周礼》称为《三易》）。只不过后两种书已失传。所以“易学”所宗，就是《周易》。自东汉荀爽作“九家注”，至清代注家已达四千余家。还不算论述、史考、图解之作。真如群山竞雄，巍然壮观。时间持续近三千年，如此之规模，还不叫“盛”？表现出非凡的生命力和魅力。

说明一点：《易经》、《易传》可合称为《易》。

### （四）为什么说《易》是我国国学之本

两千多年来儒家在思想领域一直居正统地位。而《易》被儒家奉为众经之首，众经之本（理论根据）。道家因东汉魏伯阳作《周易参同契》，北宋张伯端《悟真篇自序》称之为“《易》、《道》，交媾之体”（这个道指老子《道德经》），为道教气功学（内丹术）奠定了基础，后来发展为道教只是气功修炼群体，而不是代表上帝统治人间。道教也把《周易》和《道德经》并视为“圣经”。儒道二家

在中国古代影响最大。

佛教自西汉末年传入中国,必然与中国本土文化融合,实际是被中国化了。晋代高僧道安解《道地经》,就把佛经中“般若”这一概念解释得很像《易传》和《老子》里的“道”。天台宗、华严宗“般若之学”,即本此原理。禅宗少林寺《易筋经》相传为达摩老祖所作,并经过后传高僧不断完善。其中就有《阴阳配合论》,深合“易理”。所以宋代有人主张“三教圆融”,即佛、道、儒融为一体。当然人类学问的最高层次皆有相通处。但儒家求治世,“修身、齐家、治国、平天下”;道教则出世,修炼气功,养生,成仙(产生特异功能);佛教则求来世(追求死后的世界,和转生来世);佛、道、儒又有本质区别。所以儒家有排佛之说。

其他如法家《韩非子》中《主道》、《解老》和《管子·形势》中论道,也都是根据《易传》的观点。《孙子兵法》以首篇“计”为总纲:“经以五事。”经是“正”,行计必须求五件事的正确;也是经纬的意思,是行计的纲领。“一曰道,二曰天,三曰地,四曰将,五曰法”。“道者,令民与上同意者”。道是惟一使民与其上同心同德的东西,在儒家表现为仁德,在现代我们要求正义。“得道多助,失道寡助”。以道为纲,为道而战,上下同心正是人道。而“天者,阴阳寒暑,时制也;顺逆,兵胜也”。这正是“易”之天道,战事受阴阳寒暑制约,顺之者胜,逆之者败。“易道”既是宇宙(天地)统一的整体,又具体体现于各门各类的事物中。《易传·说卦》就概分为天、地、人三道。计之五事,体现三道。

论《易》的生命力,在于其纵向发展的时间性。论《易》的影响力,在于横向影响涉及的领域很多很广。《四库全书总目提要》说:“易道广大,无所不包。旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术,以逮方外之炉火,皆可援易以为说。”《易》道广大,《易》理精深,“易学”广博。《易》与中国古代天文学同步发展;这里所谓“地理”,是指中国古代建筑地理环境学,又叫堪舆学,俗称风水术;乐律是音乐理论,声的规律;兵法前已举例;韵学是字音构

成、变化规律;算术是数学计算,中国古代数学与《周易》象数关系密切。“以逮”即以及。方外是出世修炼气功的方士、道士,炉火炼内丹指人体内部脏腑生气交合;炼外丹指铜鼎,下面烧火,以促成鼎内化学变化,是中国古代化学的一种形式。它没提到的还有中医、国画和各种预测。甚至于文学理论,《文心雕龙》首篇《原道》亦以《易》“道”为理论基础。“援易以为说”,援引《周易》哲理,才能成学、成说,上升到理论。其学说、理论以《周易》哲理统帅,可以看作是《周易》哲理在具体领域里的应用。各个领域的学说、理论其总和即中华之国学。而《周易》为国学之本源。当然影响力,还包括对世界的影响,当代西方的《周易》热,引人注目。

本书第三个任务是解秘。解开以上现象和《周易》预测的千古之谜。解秘为了致用(运用)。

### (五)要解开《周易》千古之谜,就应完成正本的任务

《周易》哲理,是《周易》的灵魂,也是中华民族精神的精华。它以自然天道观为基础,揭示宇宙的真理,大自然天地万物的本质及其变化模式(稳定的法则);以自然性命观为核心,揭示人的心性和命运的本质及其变化模式;以修德成圣、内圣外王为目的,揭示个人人为选择人生道路、社会选择公共职能担负者的本质和形成模式,而体用辩证观则开辟了哲理、学问运用的广阔道路。而《周易》象数只是《周易》哲理的表现形式和描述手段。更需思维模式制约。

再进一步,就是要揭示《周易》哲理形成的科学基础和《周易》象数、思维模式特点形成的原因。

## 二 古代《周易》研究回顾

在中国古代,对《周易》研究的现象,既有统摄性,又有矛盾性,一体两面。

### (一)统摄性

《周易》久热久盛近三千年,跨越时间;学科统帅,跨越领域。按清代朱骏声《易创说》之考证,《周易》似为西岐之人所作。《随》有“西山”,《升》有“岐山”,《乾》卦西北为首,皆象征西周之发祥地,即今陕西西部。而近世高亨先生考证《易传》之《彖传》多有韵语,《象传》中之爻象都是韵语。与《易经》、《诗经》等北方诗歌所用韵字,似有不同。而接近南方《楚辞》《老子》《庄子》之韵语。《周易》由西北而东南,斜跨中国。而司马迁在《史记·仲尼弟子列传》中,所列《易》传人师承世系“商瞿鲁人字子木,少孔子二十九岁”。“孔子传《易》瞿,瞿传楚人肝臂子弘(荀子作子弓)。弘传江东人矫子庸疵,疵传燕人周子家竖,竖传淳于光子乘羽,羽传齐人田子庄何。何传东武人王子中同,同传菑川人杨何,何元朔中以治《易》为汉中大夫”。元朔是汉武帝的年号。至汉武帝时,《易》已传遍中国。更何况汉武帝兴太学(中央最高学府),《易》列儒经之首,比单一师承、传授、推广更快。自隋唐至宋中国邻国如日本、越南等也把《周易》作为官学的重要课程。至今《易》已经形成“世界热”。也可见其影响力。

《周易》的统摄性,不仅在于跨越时空,跨越学科,而且在于其跨越阶层。“易学”主流是历朝儒臣。司马迁《史记》有《儒林传》,明代大思想家李贽《藏书》有“儒臣传”,均涉及“易学”。以“汉易”为例。田何(即“史记”齐人田子庄何)是“汉易”所宗正统,因为他是孔子弟子商瞿五世嫡传。田何传雒(洛)阳周王孙、梁人丁宽,景帝时丁宽为梁孝王将,曾参与平定七国之乱,作《易说》三万言。授同郡田王孙。田王孙分别传授于沛人施仇,东海兰陵人孟喜,琅邪人梁丘贺。而另一系田何经王子同,传杨何及鲁人周霸、临淄主父偃等皆以《易》为大官。杨何传于梁人焦延寿,焦延寿传东郡京房。而汉易儒臣至富贵者莫若施仇弟子张禹为成帝老师,封关内侯,以给事中领尚书事,官禄两千石,是智囊。禹授淮阳彭宣官大司空封长平侯,再传沛戴崇亦官至九卿。

中国古代皇帝好《易》者也很多。东汉光武、明帝、章帝都定时到太学去讲授《易经》。南朝梁武帝(萧衍)不仅好佛,曾三次到同泰寺出家当和尚,需大臣用上亿铜钱把他赎回来。而且他非常崇迷《周易》,亲自为之注疏。宋仁宗为《景祐遁甲符应经》《景祐六壬神定经》作序,论天文学、易学和拭占关系,十分精辟,说明他对《周易》也很有研究。清朝康熙帝命大学士李光地主持作《周易折中》,并亲自参与研讨。

而焦延寿大半生,北魏关朗、北宋邵雍一生隐身民间研究《周易》。邵雍的祖父邵德新、父邵古及他本人,都是一边务农,一边研究《周易》,安于贫困。但邵雍死后竟得从祀孔庙(和孔子一起受祭拜)。而朱熹友人蔡元定入川寻索“易图”竟得自“酱翁篋匠”(做酱油、面酱的老翁和编竹器的工匠)。《易》的民间潜流,势力更大。

再有即道教“易学”,贡献最大的是五代到北宋陈抟,曾在武当山九室岩服气辟谷二十余年,后居华山之云台观。陈抟对宋太宗讲只求皇帝治理好国家,勿求方术。也不承认自己是神仙,独好《周易》,作《指玄篇》八十一章,传图数。

《周易》更跨越年龄代沟。孔子五十而学《易》,晋代管辂八岁观天文,十五岁学《易》。

## (二)矛盾性

中国古代易学分象数、义理两派,这是《四库全书总目提要》的分法。

### 1. 义理与象数

什么是义理?义是《易经》卦、爻辞的辞义;理是《易传》解释《易经》所阐发之哲理。因文辞古奥、简练,释义必以训诂——逐字逐句注解为基础,而且注还要解,解还要注,工程浩大。正因为如此,这一派必严守《经》、《传》辞文,所谓先秦古训。弄清辞义为了阐明哲理。

什么是象数?“易理”的表现形式。先有筮占之数,天地之

数一至十十个数,其和五十五。“大衍之数”五十,用四十九。通过分筮之数变模拟天地自然变化。所以数也是象。因数象成卦象,形成阴阳卦画(爻)。组合成卦形结构和卦变系统。随着自然变化、社会发展,人们对自然、社会和人自身认识的知识发展,哲理也要发展,其表现、描述形式也要发展。这一派总是求发展、求创新。而模拟变化规律就能预测,象数通向数术。正确理解,两派能互补。

## 2. 义理和象数的关系

《易传》使之高度统一。《易传·系辞上》先论“在天成象,在地成形,变化见矣”!自然之象。再论“圣人设卦现象、系辞焉,而明吉凶”。以卦象征、模拟天地变化自然之象。再用言辞文字来解释,最后做出吉凶判断。《易传·系辞上》说“彖者,言乎象者也”。也就是说《彖》是用语言解释象的。既解释自然现象,也解释卦象,也可以叫它“言象”。辞由象生,功在解象。又说:“立象以尽意。”什么是意?是人的思想。人用感觉、思维、直觉反映(也就是认识)客观对象再做出判断,判断对自己有利还是有害(损失),即“吉凶者,得失之象”。做出反应——情感上的反应,喜怒哀乐怨忧,行动上的反应(反作用于客观对象),判断、反应受思想支配。卦象和前面说的数象都是对客观对象——自然现象的反映,描述形式。卦形符号最初是文字的前身。而言象还要加上判断和反应。三者都是表达意象的手段。而意象的最高抽象就是哲理。

再看《易传》的写作特点:其《系辞上》是通过卦象、数象、言象论道;其《系辞下》则专论卦象、爻象原理。可以说是以“象”为论述的中心。透过象才能找到哲理。所以说:“《易》者,象也。”这也是圣人作《易》的原理。而其他各篇对卦辞、爻辞的解释,也是先卦象(爻象)后哲理。或用爻象,如其《彖》解姤卦䷫说:“姤,遇也,柔遇刚也。”即最下一爻之柔,遇上面之五刚。用以解释卦辞:“女壮;勿用取女。”像一个女人周旋于五个男人,还能不

壮;结果这五个男人谁也娶不了她。进而说明五个君子与一个小人邂逅相遇,虽不会有凶险,但要警惕。“勿用”二字敲响了警钟。因为这是阳盛极而阴始生之象。而其《象》用八卦之象解释:姤卦上卦乾像天或一国之君,下卦巽像风。所以解作“天下有风,后以施命诰四方”。风行天下与万物接触,正像王命布告天下。论象以论哲理,形象中蕴涵抽象哲理。这正是《易》独特的表述模式。《易传》象数、易理,水乳交融。后人解《易》很难达到这个境界。

说明一点:以下单独引用《易传·彖》简称《彖传》、《易传·象》简称《象传》。

### 3. 两汉易学

在汉代,象数、义理的界限并不鲜明。不少易家身兼二者,相得益彰,而不是格格不入。但象数的发展,偏重于卦象。专论数的只有扬雄的《太玄》,其中的《数》篇,把《易传》两倍之法(太极一,阴阳二,四象,八卦等等)改为三倍之法,即一玄(玄为天),三方、九州(象地),二十七部、八十一家(象人)……作八十一首(类似于卦)。《易》三爻成八卦之一,《太玄》九赞成八十一首之一共七百二十九赞(赞相当于爻)。玄即天,每天分九首。两赞共一昼夜。共40.5日,年365日,符合汉太初历。而时间(天、年、九年……)、人事都分九个阶段,地有九州、九极,建立以九为中心的象数系统。但其各首,赞之解释仍是阐明《易》理。

孟喜的《孟氏易》,为义理派所宗。近世杨柳桥先生在《周易绎传叙论》中认为“乃先秦古学之仅存一线者也”。“窃尝征诸孟氏残章片句,要皆平易近人之训。罕有索隐何怪之说,几无不与先秦十传相表里”。“索隐”是寻找隐秘之别传,“何怪”(误字)求怪论异说。此书之残章片句仅存于唐代天文学家僧一行所著《卦论》之中。但《新唐书·历志》引僧一行《卦论》说:“十二月卦出于‘孟氏章句’,其说《易》本于气,而后以人事明之。”即所谓“卦气说”。十二月卦,又叫十二辟卦、十二消息卦。乾卦六爻皆



阳,依次由初爻至上爻(六爻)变阴,即变成坤卦;坤卦六爻皆阴由初爻至上爻依次变阳,就变成乾卦。这十二个阴阳消息的卦象,正可用来标志一年四时十二个月。章句注疏中,解卦象注入了新的含义。但所本正是《易传·说卦》八卦四时、八节之象,即震卦,东方,“正春万物出”;巽卦,东南,立夏,“万物齐”;离卦,南方,正夏,“万物相见”;坤卦,西南,立秋,“万物致养”;兑卦,西方,正秋,“万物所悦”;乾卦,西北,立冬,“阴阳交战”;坎卦,北方,正冬,“万物之所归”;艮卦,东北,立春,“万物之所成终而所成始也”。《孟氏易》继承发展《易传》,正如《易传》继承和发展《易经》。《汉易》一脉实循此方向发展。西汉末至东汉纬书盛行,《易纬·通卦验》就进一步以震离兑坎四正卦各主六个节气为纲。余六十卦每个月分五个卦,最后一个卦重复一次,在本月末为内,下月初为外,用来标志每个月两个节气(月初为节,中为气),每个节气三候,十二个月二十四节气、七十二候,并标明动植物变化,形成历法、节律、物候统一的六十四卦卦象系统。卦象时气每个卦主六日七分(因六十卦三百六十日外,尚余五日零四分之一日,每日八十分,共四百二十分,每卦余七分)。而卦气图,与《逸周书·时训》相合。

(图表 1) 《孟氏易》十二月卦表

卦名	月建	节气
复	子(十一月建)	(大雪、冬至)
临	丑(十二月建)	(小寒、大寒)
泰	寅(正月建)	(立春、雨水)
大壮	卯(二月建)	(惊蛰、春分)
夬	辰(三月建)	(清明、谷雨)
乾	巳(四月建)	(立夏、小满)
姤	午(五月建)	(芒种、夏至)
遁	未(六月建)	(小暑、大暑)
否	申(七月建)	(立秋、处暑)
观	酉(八月建)	(白露、秋分)
剥	戌(九月建)	(寒露、霜降)
坤	亥(十月建)	(立冬、小雪)

(摘自干宝《周礼注引归藏》)

(图表 2) 《周易通卦验》卦气表

常气	月中节四正卦	初候始卦	次候中卦	末候终卦
冬至	十一月中、坎初六	蚯蚓结、公中孚	麋角解、辟复	水泉动、侯屯内
小寒	十二月节、坎九二	雁北乡、侯屯外	鹊始巢、大夫谦	野鸡始鸣、卿睽
大寒	十二月中、坎六三	鸡始乳、公升	雉始鸣、辟临	水泽腹坚、侯小过内
立春	正月节、坎六四	东风解冻、侯小过外	蛰虫始振、大夫蒙	鱼上冰、卿益
雨水	正月中、坎九五	獺祭鱼、公渐	鸿雁来、辟泰	草木萌动、侯需内
惊蛰	二月节、坎上六	桃始华、侯需外	仓庚鸣、大夫随	鹰化为鸠、卿晋
春分	二月中、震初九	玄鸟至、公解	雷乃发声、辟大壮	始电、侯豫内
清明	三月节、震六二	桐始华、侯豫外	田鼠化为鴽、大夫讼	虹始见、卿蛊
谷雨	三月中、震六三	萍始生、公革	鸣鸠拂其羽、辟夬	戴胜降于桑、侯旅内
立夏	四月节、震九四	蜩鸣、侯旅外	蚯蚓生、大夫师	王瓜生、卿比
小满	四月中、震六五	苦菜秀、公小畜	靡草死、辟乾	小暑至、侯大有内
芒种	五月节、震上六	螳螂生、侯大有外	鵙始鸣、大夫家人	反舌无声、卿井
夏至	五月中、离初九	鹿角解、公咸	蜩始鸣、辟姤	半夏生、侯鼎内
小暑	六月节、离六二	温风至、侯鼎外	蟋蟀居壁、大夫丰	鹰乃学习、卿涣
大暑	六月节、离九三	腐草为萤、公履	土润溽暑、辟遁	大雨时行、侯恒内
立秋	七月节、离九四	凉风至、侯恒外	白露降、大夫节	寒蝉鸣、卿同人
处暑	七月中、离六五	鹰祭马、公损	天地始肃、辟否	禾乃登、侯巽内
白露	八月节、离上九	鸿雁来、侯巽外	玄鸟归、大夫萃	群鸟养羞、卿大畜
秋分	八月中、兑初九	雷乃收声、公賁	蛰户、辟观	水始涸、侯归妹内
寒露	九月节、兑九二	鸿雁来宾、侯归妹外	雀入大水为蛤、大夫无妄	菊有黄华、卿明夷
霜降	九月中、兑六三	豹乃祭兽、公困	草木黄落、辟剥	蛰虫咸俯、侯艮内
立冬	十月节、兑九四	水始冰、侯艮外	地始冻、大夫既济	野鸡入水为蜃、卿噬嗑
小雪	十月中、兑九五	虹藏不见、公大过	天气上腾地气下降、辟坤	闭塞而成冬、侯未济内
大雪	十一月节、兑上六	鶡鴒不鸣、侯未济外	虎始交、大夫蹇	荔挺出、卿颐

(摘自《新唐书》卷二十八上)

《汉易》另创卦变系统者,当首推焦延寿(字贛),曾作小黄令,史载他因能先知奸邪,盗贼不得发。《汉书·儒林传》说他“独得隐士之说”。作《焦氏易林》十六卷,以六十四卦变之数,作四言绝句四千零九十六首。卦以坤为首,依坤、艮、坎、巽、震、离、兑、乾之序,依次交合(仍如《周易》内卦为贞即本体,外卦为悔即变体),成六十四卦;再依序交合,成四千零九十六变。此卦变之序与北宋邵雍所论先天卦序排列组合原理相同,只是顺序相反。邵雍先天八卦之序是乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤。而《易林》解乾为日、兑为月、坤为水、艮为火……邵雍与之同。而《左传·闵公二年》大有之乾曰:“同复于父,敬如君所。”大有上卦离变乾(父、君)是复归其所,南方。先天卦位乾南坤北亦渊源甚早。而以坤为首卦正《归藏》的特点。若坤象民,乾象君,焦延寿民为本、为先、为重;君为末、为后、为轻的思想十分明显。不仅体现儒家的民本思想,而且体现《老子》“圣人不敢为天下先”的思想和“柔弱者胜刚强”的思想。《易林·比之泰》中提到只有《老子》中才有的“无极”的概念(《易传》中只有太极混一之气,没有无极这一概念)。焦延寿由汉昭帝到王莽新朝寿逾百岁,大半生过隐士生活,经乱世而深入民间其书人民性强。

焦延寿之弟子京房(字君明),更把卦气说与卦变系统结合,《周易》与五行结合(在《黄帝内经》与京房以前二者分别发展)。《隋书·经籍志》提到京房之作《京氏章句》十卷,章句乃注疏体;另有《占候》十种七十三卷属“象数派”讥祥(占吉凶)宗。《唐书·艺文志》中,占候只五种二十三卷。今传《京氏积算易传》(民国南通徐昂注),《杂占例》,各三卷。以孟喜卦气说为基础,重组卦变系统。六十四卦分为八宫乾统三子震、坎、艮、坤统三女巽、离、兑。乾、坤二宫前六卦即十二辟卦,象阴阳消长之正常变化;余六宫自首卦八纯卦(上下卦卦之象相同),也是依次从一爻至六爻阴变阳、阳变阴,正像阴阳消长的异常变化。最后还有每宫之最后两卦游魂(再变四爻),归魂(内卦变回每宫之首卦)象征

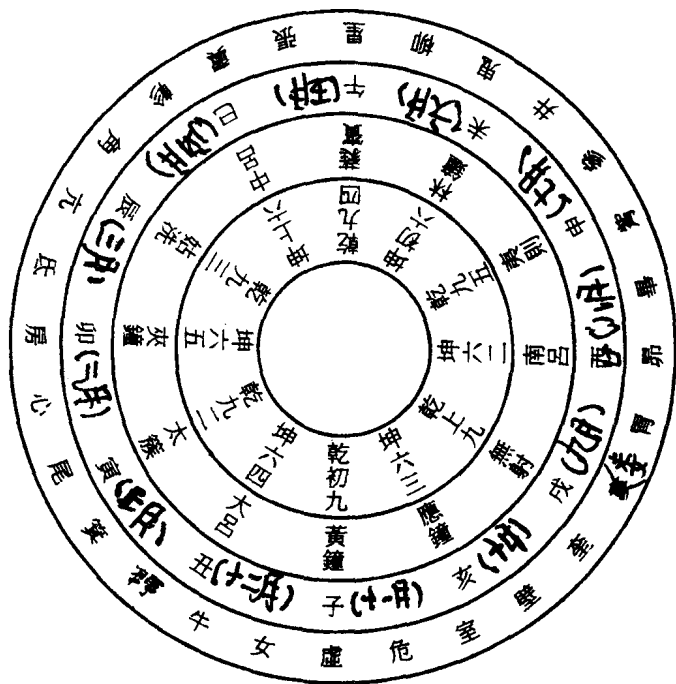
更异常之变,和变极复归。宫、卦和爻所配天干地支都有五行属性,再配五星、二十八宿也有五行属性,引入生克冲合作用机制。故京房能擅长自然灾害异变之预测。

后汉虽有南阳洼丹(字子玉)、中山鲒阳鸿(字孟孙)、广汉任安(字定祖)传孟氏易和施氏易、梁丘易。但大儒扶风马融(字季长)作《易传》十卷,官居南郡太守。北海郑玄(字康成,官大司农),颍川荀爽(字慈明),作《易注》十卷官至司空皆兼传费氏古文,及焦氏、京氏易学。陆德明《释文序录》和《新唐书·艺文志》都记有《周易郑元(即玄)注》十卷,至清《四库全书总目提要》中则《周易·郑康成注》只剩一卷,并且是宋王应麟编,而且只有《文言》《序卦》《说卦》《杂卦》四篇。郑玄注《易纬·乾凿度》立交辰之说,以乾、坤二卦各六爻配十二地支、十二月二十四节气、十二星纪、二十八宿。把卦爻象和历法、天文结合起来,挖掘逸象(《说卦》未列之象)甚至以天文星宿所象物、事解卦、爻辞(爻辰说)。

“汉易”主流是通过发展卦象来发展义理,至三国时东吴之虞翻,把这项工程发展到顶峰。他总结卦气卦变系统,提出“纳甲说”(源自魏伯阳《周易参同契·月相配天干》)。挖掘八卦逸象每卦多达数百种;其注要破解卦、爻辞所对应的八卦之象,发明反象旁通(两卦之爻阴阳相反)、颠倒反复(两卦头足颠倒);逐字逐句都要找到八卦之象的依据,当然难免繁琐和牵强附会。但是也表现了追求象数和义理统一的精神。

西汉末至东汉纬书盛行,有的秉承董仲舒“君权神授”之论,甚至刻意造神,把孔子都描绘成神。但如《通卦验》和《乾凿度》吸收汉代天文学发展的成就和《易》结合,则可取。另有以图解《易》之尝试。《汉书·艺文志》提到《河图二十卷》下注《梁河图·洛书》二十四卷、《自录》一卷。在《古微书》中有所保存。开“图书”“象数易学”之先河,但图多失传。

而“汉易”纯属义理一派者仅费直“费氏易”一派,独传古文之《易》,无章句,只以“十传”解说上下经。孔颖达《礼记·疏》引



此据郑玄注《易纬》乾凿度乾初九起于危虚女左行坤初六起于未鬼#右行谓之“天道左旋，地道右迁”“二卦十二爻而期一岁”天阳，地阴，相配相合，顺逆交错，而成此图。

(图表 3)

有《费氏易林》，但书不见《汉书·艺文志》。《晋书·天文志·十二次度数》引有《费氏周易分野》不知所指是否费直。其真义仅存马融、郑玄、荀爽著之《易》注之中。而只有三国魏王肃抒发其本义，而弃卦气、爻辰之说，也属于纯义理派。这一派在两汉、三国力量微弱，由此可见。

#### 4. 晋、唐易学

王弼字辅嗣，山阳高平人。魏尚书郎，享年仅二十四岁，作

《周易·释文序录》言七卷,《四库全书提要》则言十卷,另有《周易正义》十卷魏王弼、晋韩康伯注(韩为王之弟子),而上承王肃、王畅、王粲。其注不见比附八卦之象,但援引老庄,创义理玄学宗。杨柳桥说他“虚无浮夸,不切人事”。所以所行并非正道。后人有所谓“王弼扫象”之说,为义理派之根据。实际上王弼言理非与象无关。他著《周易略例》一书,“明象”一篇:“夫象者,出意者也;言者明象者也。尽意莫若象,尽象莫若言。”也就是说卦象表达意象——主观反映客观所得之象,而言象解释卦象。彻底表现意象的是卦象,彻底说明卦象的是言象。他的结论是“故言者,所以明象,得象而忘言;象者所以存意,得意而忘象”。既然言象是说明卦象的,卦象内涵搞清楚了解释它的言辞,就可以忘掉了。卦象表现的意象已经得到,卦象就可以忘掉了。这就叫扫象。更析传附经文后(郑玄曾以象、传附经)。当时即有扬州刺史顾雍《周易难王辅嗣义》作。

晋八王之乱以后,战乱不断。使“汉”施雠、梁丘贺二氏易已亡失,孟喜、京房、费直三家之《易》则残缺不全。至南北朝只有郑玄、王弼两家之注流行。而北魏时之隐士关朗(字子明),文中子王通之祖父王虬曾从关朗学《易》。王虬官拜同州刺史,曾推荐关朗见北魏孝文帝。帝谓关是“管(仲)乐(毅)之器”。关朗、王虬合著《疑蓍论》后来被叫做关朗《易传》十余篇。传于王通,通为隋朝之大儒。《隋书》其《传》说他“续诗书,正礼乐,修元经,赞易道”。其所著《文中子》一书传“关氏易”。此学颇有焦氏(延寿)之风,更重“人谋”,形成“天命”、“国运”、“人事”统一的象数——义理系统。更重“易数”,首先把《易传》“天地之数”和五行生数、成数统一起来。他说:“蓍不只法天地而已,必以五行运于中焉。”为图书象数之先导。

至唐代,陆元朗(字德明),作《经典释文》收录《易注》二十余家。唐高祖曾召其讲经,因他“随方立义,遍析其要”,而称其贤。唐太宗阅其书,则赞其博辩。孔颖达(字仲远)亦隋至唐初人,唐

太宗曾诏命他与颜师古、司马才章、王恭、王琰撰《五经义训》凡百余篇，号《义赞》，诏改为“正义”。孔颖达《周易正义》虽亦收《易注》二十余家，但独独推崇王弼，说：“王辅嗣之注，独冠古今。”（《序》）其影响使唐代义理一派渐盛。独李鼎祚《周易集解》集虞翻、荀爽三十余家，“刊辅嗣之野文，补康成之逸象”（《序》）。称王弼注为“野文”，而慕汉风。

### 5. 两宋易学之鼎盛

兴义理儒理一宗首推周敦颐（字茂叔，号濂溪先生，其学叫“濂溪之学”）。他的《太极图说》中首先提出“无形而有理”。在万物没形成以前，气分阴阳之前只有“理”。“理”代替了“道”，成为宇宙本源。是自然之道，还是精神之理？其弟子程颢（字伯淳，号明道先生）、程颐（字正叔，人称伊川先生）。《二程粹言》：“有理则有气。”但《伊川易传序》论：“《易》，变易也。随时变易以从道也。”进而“顺性命之理，通幽明之故，尽事物之情，而示于物成务之道”。在这里物性命之理服从自然变化之道。又近汉之道学。二程主张理与象“体用一原，显微无间”。二程弟子遍天下，理学才能成为宋儒主流正统。程门四杰——龟山杨时（字中立）、豫章罗彦邻（字仲素）、上蔡谢良佐（字显道）、汉上朱震（字子发）。朱震传延平李侗（字愿仲）。李侗传婺源人朱熹（字元晦，晚年自号晦庵）。南宋朱熹弟子亦遍天下。理学一派，亦即《易学》儒理一宗便发展到顶峰。朱学南派西山蔡元定（字季通）、九峰蔡沈（字仲默）、勉斋黄干（字直卿）……北派真德秀（字景元）、魏了翁（华父）、黄震（东发）等。

值得注意的是宋代“易学”，义理派，儒理一宗，并不排斥象数一派。并且极力为象数由卦象向图象发展做出贡献。首推周敦颐把东汉魏伯阳《周易参同契》中《水火匡廓图》发展为《无极而太极图》，此图揭示天地生成、万物化生的发展阶段：先画一空白圆圈，象无极，虚无之道，同于《水火匡廓图》中空白圆圈象无极；进而太极因动静分左阳（白）右阴（黑）两圈；再外一层左黑右

白交合生四象；最外一层左白右黑交合生八卦，而总象左白中黑为离卦之象；右黑中白为坎卦之象。第三图五行。第四图上下两空白圆圈，左书“乾道成男”右书“坤道成女”下书“万物化生”。作《太极图说》为哲理解释。也是象数与义理结合(附图4、5)。

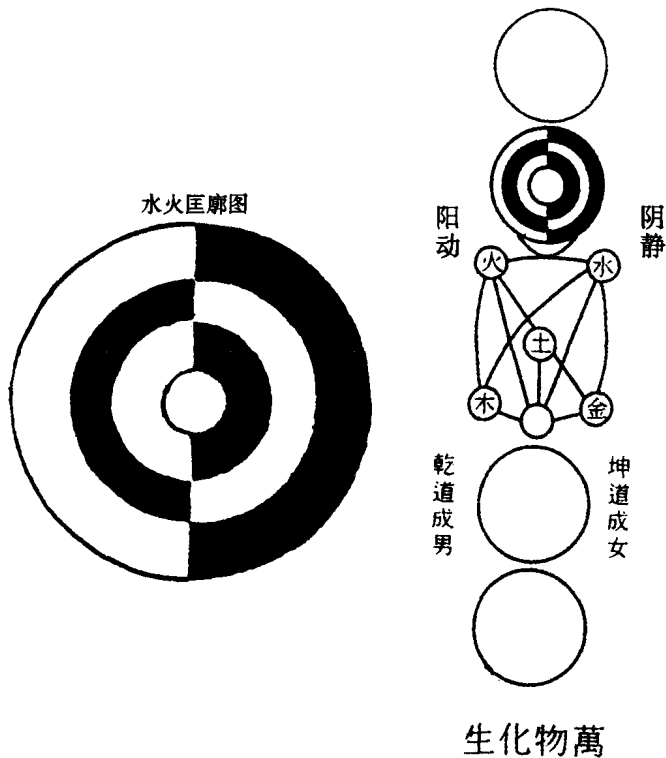


图4 魏伯阳《周易参同契》

图5 宋·周敦颐《太极图说》

“宋易”发展象数，不仅在于卦象之外又发明了图象，更在于“易数”在筮(蓍)数外，又发明了卦数、图数。此学上承扬雄、关朗、《易纬》图书和九宫之说；直接使之成说、成学者当上溯至五代中叶至宋初道士陈搏。《宋史》对其源流有两处记载。一为《儒林传·李之才传》：“李之才字挺之……师河南穆修……修之



《易》受之钟放，放受之陈搏，源流最远，其图书象数变通之妙，秦汉以来鲜有知者。”此书还记载了邵雍拜李之才为师的经过。李之才当时在卫州为获嘉（县名）主簿代理共城令。邵雍正因丧母居于苏门山百源之上，布衣蔬食亲手做饭以奉老父。之才叩门来访，观其如此劳苦，还能“好学笃志”，在指点邵雍学通“物理之学”以后，又问“性命之学”，邵雍乃拜李为师，愿受业。另一处即《朱震传》引其《汉上易解》云：陈搏，以“先天图”传钟放，放传穆修，穆修传李之才，李之才传邵雍。放以《河图》、《洛书》传李溉，溉传许坚，许坚传范谔昌，谔昌传刘牧。穆修以太极图传周敦颐，周敦颐传程颐、程颢。是时，张载讲学于二程、邵雍之间。邵雍著《皇极经世》。刘牧陈天地五十有五之数，敦颐作《通书》，程颐著《易传》，载造《太和》、《参》两篇。从这两段记载中，一可见“宋易”图书象数之学之盛。二图书象数之学，直接师承可上溯至五代、宋初道士陈抟，而提倡者却多理学大儒。如前举之周敦颐“太极图说”，所传予之程颐、程颢，为理学正统之一代宗师，他们同时也是邵雍的好朋友。《宋史·邵雍传》有邵雍“传数于程颐”，程概括为“加一倍法”的记载，即从邵雍那里学习象数。程门四杰之一的朱震著《汉上易解》，又叫《汉上易传》，阐发义理，但为虞翻纳甲说画图；为《易传》说卦八卦方位配数（见图6）。邵雍对此三支作了总结。

邵雍（字尧夫，死后赐谥康节，后人称康节先生）。作《渔樵问答》和易理诗《击壤集》，其所作《皇极经世》一书，对《易》之哲理、象数都有总结和发展。而且一反注疏体例，采取论述的形式（周敦颐《太极图说》、《通书》，李觏《删定易图序论》，张载《正蒙》，司马光《说易》都是论述形式）。“宋易”说、论之体遂成风气。有论伊川言理而专注于辞，康节言数而求易于辞外。邵书之缺点在于把最难懂的经世卦变图表放于最前面。其所谓“先天八卦”源于《说卦传》“天地定位，山泽通气……”一节，乾日兑月艮火坤水之象合于《焦氏易林》，只不过乾兑离震象昼夜寒暑、性情形体，巽坎

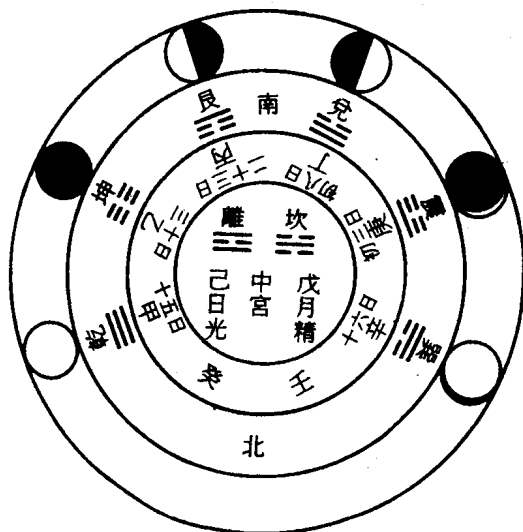


图6 朱震《汉上易传·纳甲图》“天壬地癸会北方”

艮坤象飞走木草等，黄宗羲批评他“装凑安排，全昧大道”。其卦变、数变系统，不仅逐爻加倍，而且互乘数大到万、亿、兆、京、垓……耸人听闻。但把《易》之哲理概括为物理之学，提出“观物明道”，观察物理（物的结构）以明道的作用，所以我叫它道理之学、性命之学。自然之道表现于物、人自然形成之性，性体现命。另有心学，天地的太极是“道”，人体的太极是心，必须修养德性，所以程颐称之为“内圣外王”之学。把《易》之象数“因数成象”，发展为以数为构成图象的基本要素。其《观物内篇》论哲理，《观物外篇》论象数。首论“河图天地全数”，（《易传》天地之数一至十总和五十五为河图之数；次论《易》先天八卦、六十四卦之象，其序乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八，依次交合成六十四卦，他认为更符合阴阳消长规律（17世纪德国数学家来布尼兹以二进制和十进制之换算，发现此卦序正阳依次递减1，阴依次递增1之序）。邵雍提出“先天为体（托名伏羲），后天为用（托名文

王)”。一体现阴阳消长气之运行,二用为阴阳交合生成变化。并为之设计了两大卦变系统。可惜,其图失传。

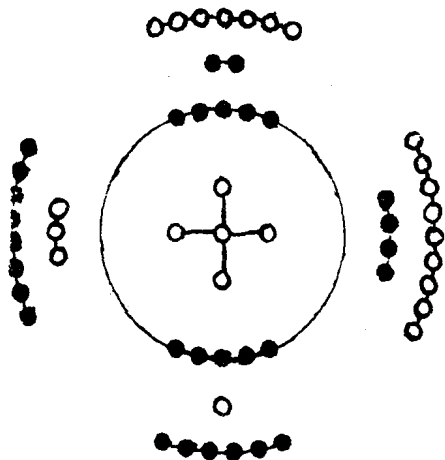


图7 邵雍、朱熹一派《河图》应有之象

邵学经朱熹提倡,加入“宋易”主流。朱熹之学宏大,除了对“四书”、“五经”外加《孝经》《楚辞》《通鉴》,周氏(敦颐)、二程之书或注或解,或考,或论。其《易学》之作即有《本义》《启蒙》《蓍卦考误》。其《周易本义》一书明代永乐中修《大典》时被割裂,而附于程氏易传之后。《四库全书总目提要》《周易本义》十二卷为咸淳(南宋度宗年号)乙丑九江吴革所刊卷端列九图,卷末系易赞九首,《筮仪》一篇。标题下有注“从王肃本”四字。即依古易。而程颐《伊川易传》从王弼本。如古易遯卦,王弼改为姤卦,王白田《易本义九图论》认为《本义》无图,曰注传古义。《启蒙》一书则本邵雍之学,邵子有先天图(即六十四卦圆、方图)。伏羲八卦图、文王八卦图,则从《经世演图论》,推来汉上朱震已有。而朱子自作横图六,疑即今传《本义》前诸图。独无太极图,《宋史·本传》记其晚年托友蔡元定入蜀索于隐者。《蔡传》记时韩侂胄专权,蔡被流放到道州,或送行时托蔡与子蔡沉步行三千里,或在

途中寻到此图。但蔡死于他乡，图或因此而传至其孙，方得以问世。则非蔡氏故意隐匿。朱熹不少著作，曾与蔡元定“往复参订”。蔡元定自著《大衍详说》《律吕新书》《皇极经世》（疑为解）《太玄潜虚指要》……其子蔡渊作《周易训解》。而朱熹《周易本义》今本附图中无太极图。所以疑蔡氏得为太极图。（附图 8）

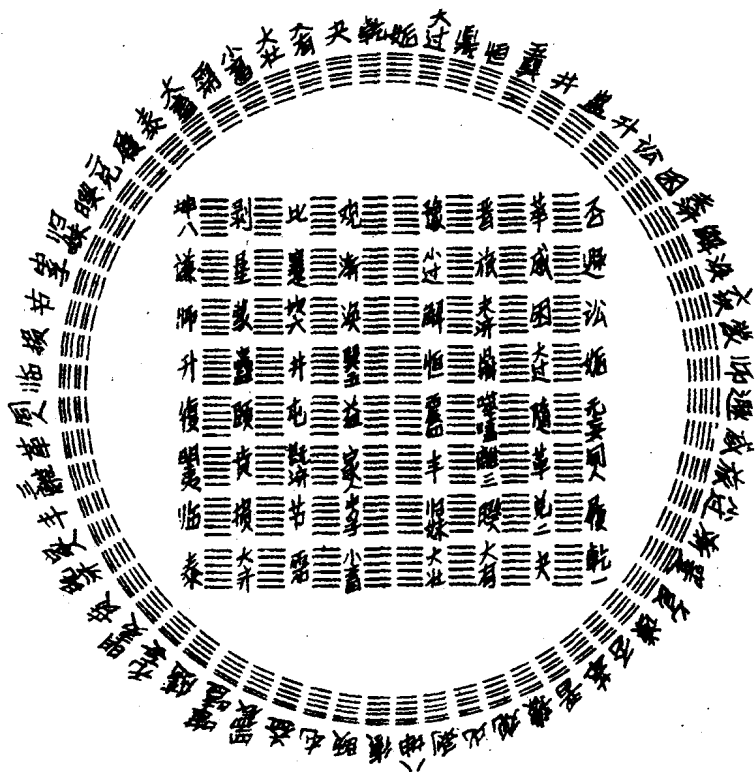


图 8 宋·朱熹《周易本义》《启蒙》，亦邵雍《皇极经世》本义

没有先天六十四卦序和先天圆图就没有现在所见之太极图形。南宋洪紫微（六十四卦生自两仪图），为今传《周易本义》《半环阴阳对待图》（外先天圆图、内先天方图）中先天六十四卦圆图序列，形象地用六层黑白交错的小格表示。阳白、阴黑，阴阳消

长,一目了然。此图可以说是《水火匡廓图》的发展,画法相同,只是画三层变成六层。如果把黑白方格集中一下,即成上白下黑、首尾环抱,鱼形太极图,最后在春分离位(八卦离正东),黑头之中点白眼,加白尾使黑白相等;秋分坎位(八卦坎正西),白头之中点黑眼,加黑尾,使黑白相等。八卦,六十四卦卦象,序位圆图,太极图,都不过是阴阳盛衰、消长运行和阴阳交合生成变化物的结构。此即宋临邛张行成《翼元》卷一《易先天图》。

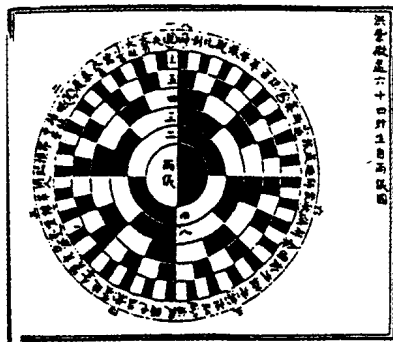


图9 南宋洪紫微《六十四卦生自两仪图》

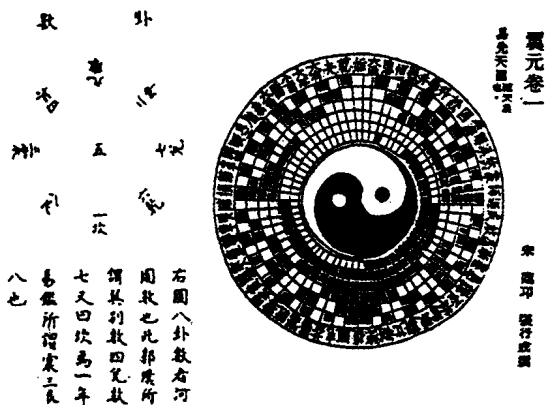


图10 朱震《汉上易传》的卦数 张行成《易先天图——浑天象》

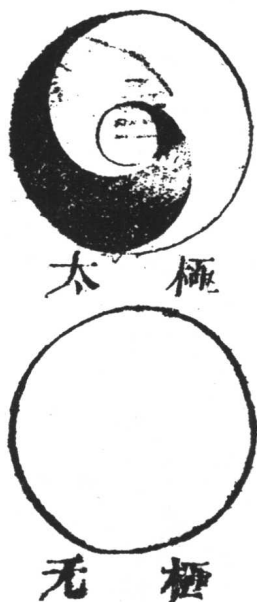


图11 明·来知德补作《皇极  
经世图》

需要说明的是，“宋易”，《河图》《洛书》之论有两种相反的意见。刘牧《易数钩隐图》与邵雍之论正好相反，他以《洛书》为天地之数，配生成数其和五十五，《河图》数四十五。即刘牧的《洛书》是邵雍的《河图》，而刘牧的《河图》则为朱熹之《洛书》（邵雍未专论《洛书》）。刘牧之说，后为王湜、朱震、郑樵、朱元升、李简、张理、蒋季宣所因袭。但邵雍—朱熹之说终为正统。朱熹斥刘牧说为“臆见”（《易学启蒙》）。“臆”是主观无根据猜想。本书之论以《周易》为中心，求正本源，支流之论，只好暂略。

而“宋易”纯义理派，恰为理学一派以外坚持“易”道本源一派。北宋前期之李覯作《删定易图序论》主张道即太极，即气，并斥刘牧《易数钩隐图》为“邪说”。张载《正蒙·太和篇》则论“太虚无形，气之本体”，即“太虚元气本体论”。都是“论说体”之“易

作”。可惜《四库全书总目提要》未单列此体。再有即如南宋杨万里之《易传》和李光等儒更参证史事。首重《左传》《国语》。开义理派史事宗。

### 6. 明清“易学”

明清“易学”多承袭与总结之作。图书象数一宗：明代来知德（瞿塘先生，字矣鲜）曾为邵雍《皇极经世》佚失之图，考据追补，所绘太极图介乎周敦颐与张行成之间颇具古意。《易经来注图解》对《易图》加以总结。其次是王圻、王思文《三才图会》。清代江永《河洛精蕴》专门论述《河图》《洛书》数、位、卦之配合，特别全配先天八卦，亦未能用“易理”解通。康熙帝诏命大学士李光地作《周易折中》，其中《河图》《洛书》配先天八卦，后天八卦。也是强求数、位、卦之一致，于“易理”之阐发则不足。而张惠言崇虞氏。焦循把虞翻之“旁通”叫做“错”，反卦叫做“综”。进而上下卦易位、换爻、变爻等法，及其位值数理，愈演愈繁。象数图解的复杂化，以至也需专门研究而失理（附图 12、图 13）。

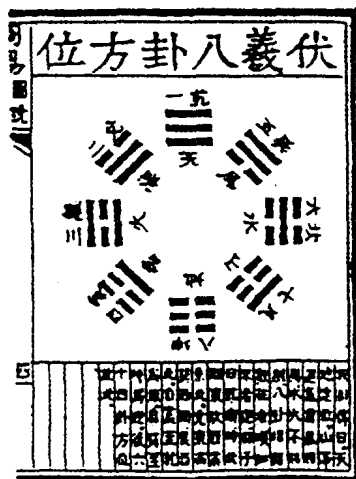


图 12 明·来知德为《皇极经世》  
补图《伏羲八卦方位》图

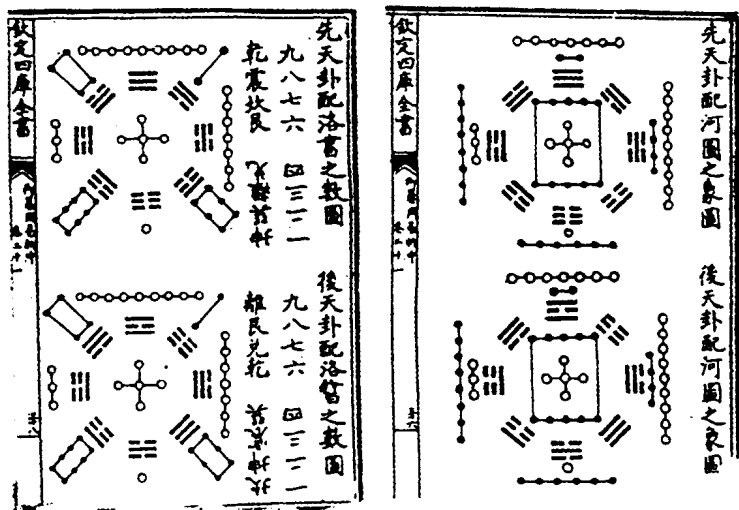


图 13 清·李光地《周易折中》

这一阶段,义理一派,反有大的发展。元代陈应润曾驳斥陈搏先天一太极之说。号召恢复古学。义理派视之为“翹然独秀”(杨柳桥语)。更因为程、朱以理学解《易》(邵雍、司马光仍主张“自然之道”),南宋陆九渊(象山)、明代王守仁(阳明)片面提倡“心学”,不求自然之道,只求自己内心之“太极”。再加上元、明、清外来宗教势力增大,迷信之风大盛。这是中国明清科技落后的重要原因之一。于是便有恢复《易》本原精神之要求,谓之“朴学”,号召反朴归本。其代表人物明末清初黄宗羲,作有《周易象数论》《宋元学案》。王夫之《周易外传》对《易传》逐篇解释,但只论述哲理,不注疏词、句。其《开宗明义》卷一《乾》一开始就说:“道体于物之中,以生天下之用而也。物生而有象,象成而有数……”强调《易传》道的物质性。道只体现于物中。有物才有象数。继而吴县惠栋作《九经古义》《易汉学》及《周易述》有注疏、论述,“朴学义理派”兴起,其弟子江声、林泉、江藩,再加上姚配中、李道平诸儒,广集古说,追寻古义,以明《易》之古理。而摒



弃“宋易”。此派之学术成就在于深度和广度,故成声势。绝非郑之侨之辈把邵雍先天六十四卦上下卦易位,就自以为有了发明创造可比。惠栋及其弟子被称为吴派。安徽桐城戴震受学于江永,则在追寻古学同时不弃象数,被称为皖派。另有胡渭精于义理又作《易图明辨》。苏蒿坪《周易通义》解经象本十翼,不用汉儒之象;言理本卦德、卦象、卦体、爻变、卦变……既遵古训又求象数义理结合。

清代更有陈梦雷作《周易浅说》,始求深入浅出,使《易》变得好懂,才能为更多人理解。王晦庵《读易笔记》、丁晏《周易解故》及其子丁寿昌《读易会通》、汪瑟菴《周易通义》…另有茹敦和《周易大衍》,安卞斌《周易通释》,卢兆放《周易辑义》,万裕云《周易变通解》,李源《周易函书补义》,沈绍勋《周易示儿篇》。

另外陆德明《释文序录》提到《子夏易传》三卷,说是孔子弟子卜商(字子夏)所作,张瑶说是孔子再传弟子骀臂子弓所作,刘歆《太略》又说是汉代丁宽所作。《玉海·隋唐志》言卜商传,二卷,今乃十卷,陆德明《音义》所引《九经古义》和清代《四库全书提要》则说《子夏易传》十一卷,与《释文》《李氏集解》校无一字相合。唐代郭京撰的《易举正》亦有类似情况。名家多疑为宋人伪作,故内容不再介绍。

《四库全书总目提要》把中国古来之易学,分为两派六宗。义理三宗:玄学(王弼)、儒理(二程、朱熹)、史事(杨万里、李光);象数三宗:占筮、讥祥(京房)、图书(邵雍、刘牧、张行成等)。但未列入说论,而此体最利挖掘科学性。

易学发展反映时代的需要,汉代卦象与天文、时气结合是发展农业的需要;宋代解《易》多阐发伦理,是封建制度稳定和巩固的需要,当今解《易》则必须服务于现代化的需要。

### 三 近现代《周易》研究概况

#### (一) 易学

近世西学渐盛,国学渐衰。独尚秉和先生树“易学”大旗。总结出新,使《易传》易理、象数、预测结合的“圣人作易”之道,得以发展。尚秉和,字节之,世居行唐县城西南滋河北岸之伏流邨。光绪癸卯年进士。光绪三十年入进士馆学法政,曾以员外郎得京察一等记名军机章京清要之职。民国初年为宣抚使参赞。终避世为学,晚年全力治《易》。

尚先生以研究易学著称,辑《周易古筮考十卷》以《左传·昭公二年》记“韩宣子适鲁,见《易象》与《鲁春秋》”。不言见《周易》而言见《易象》。强调《易》“观象系辞”,辞由象生,象为“学易之本”。辞吉凶之变“象所命也”。而《左传》《国语》为最古之易师,著《左传·国语易象释》一卷。更爱读《焦氏易林》,著《焦氏易林注》十六卷,《焦氏易诂》十二卷,《易林评议》十二卷,发掘失传之象。找到《焦氏易林》与邵雍先天卦象和《易经》一致之象,而与《说卦传》八卦之象之矛盾处。如《说卦传》以坎为月,兑为泽为少女。而《易经》、焦氏则皆以兑为月,为老妇。考汉易卦气图与《逸周书·时训》关系,作《周易时训卦气图易象考》一卷。考《周易》之沿革,著《连山归藏卦名卦象考》一卷。易理明而失象得。乃完成《易注》二十二卷,而与先儒多有不同,名为《周易尚氏学》,另有《太玄筮法正误》一卷,《读易偶得录》二卷,《读书偶得录》四卷。

《周易尚氏学·自序》说:“易理至明也,而说者多误。”原因在于“易理之失传”和“象学失传”。强调“本易理以诂易辞,如磁铁之吸引”。“由易辞以准易象,如规凿之相投”。诂是训诂即辞义注疏、考据,必以易理为根据,易象为准绳。既反对王弼离象说易至宋流入“空泛谬悠”,也反对汉儒中只要经辞与《说卦》传象

不合者即求诸卦变、爻辰。广求失象、互象、覆象等务须用之正确恰当。如解《随》之二，三爻辞即以初爻阳爻和震象“小子”，四爻阳爻和艮象“丈夫”，因爻位越高象征年龄越大，“说卦”则以震为长子，艮为少子。卦象与爻象结合解辞。

此外《续四库全书总目提要·经部·易类》和1939年南通徐昂注之《京氏积算易传》等“易作”发表，也很有价值。

新中国成立后，在毛泽东“批判继承”、“古为今用”的旗帜下，《易》始终在哲学史上能够占有重要地位。最有代表性的是任继愈先生的《中国哲学史》，他对《易经》的评价是：“《易经》包括了一些科学思想和辩证法观点，但它没有摆脱神学的体系。它是通过求神问卜的形式，结合当时生产斗争和社会生活经验提供一些符合科学精神的思想。”对《易传》总的肯定其辩证法思想，并肯定了“《易》的原理是摹拟客观世界的情况得来的”。但由于对“易象”本质的不理解，把《系辞》“观象制器”说成是：“把卦象脱离客观世界而绝对化，变成精神性的实体，这就是易理，简称为易，也就是道。这易即道再反过来成为创造宇宙万事万物的主宰。”从而给《易传·系辞》戴上客观唯心主义的帽子。“左”的思潮影响更使象数易学成为禁区。“文革”悲剧中就有全盘否定民族传统文化的全国性运动，割断历史，抹杀民族文化主体本源。

从“五四”时期延续到当代，有一个学派，可以说是与易学相关联而演化独立的学派。那就是新儒家。我们这里并不想全面介绍他，只论述它与《易》的关系。(1)新儒家号召重视传统，整理国故。其旗帜“天人合一，知行合一，内圣外王”，正是《易》的精神。“天人合一”源于《易传·系辞》论《易》，即圣人之德“与天地相似故不违”。这也是新儒家追求的最高境界。而“知行合一”是《系辞》“推则行之谓之通；举而措之天下之民，谓之事业”之简化。而内圣外王是程颐对邵雍之学的评语。(2)新儒家提倡“中学为体，西学为用”。中学所宗陆王心学亦与《易》关联，因

为《易传》、邵雍《皇极经世》均有心性之论,是《易》的不可分割的组成部分。只是陆、王片面夸张这一部分。所以新儒家诸公都主张理智与理性统一(梁漱溟),或称性智的内省和量智的外求统一(熊十力),物质科学与精神科学的统一(张君勱),仁的系统的道德文化和智的系统的科学技术的统一(唐君毅)。以中国的道德哲学、文化哲学、人文哲学弥补西方现代社会单纯物质追求道德沦丧的缺陷,以西方的科技弥补陆、王只重内省的片面性。再加上“内圣”方可“外王”的民主思想。做为指导思想,在亚洲许多国家和我国台湾、香港地区获得巨大成功,这是 20 世纪 50 至 70 年代的事情。“儒家资本主义”成为新的社会历史概念。而其思想正是《易传》的思想,新儒家吸收西学乃至佛学,但要改造方能融入。

“文革”以后,中国大陆“易学”研究也出现繁荣兴旺、异彩纷呈之象。注疏、考据如高亨、杨柳桥、金景芳、李镜池诸公稽古发新。杨柳桥先生坚守义理“祖述先秦”,“以发扬古学”为己任;黄寿祺先生(是尚秉和先生之学生)、刘大钧先生(师高亨先生),虽精于注疏考据、义理之论,但亦精于象数、预测。

江国梁先生《周易原理与古代科技》以象、数为纲,论述《周易》的时空观、天道观、神鬼观、体用观,总结中国古代的天文学、数学、生命学、医学……张岱年、邢贲思先生的《科学理解易学》,杨力、张自成、邹学喜诸先生的“医学易”,唐明邦、卢央、李申、欧阳维成、付熙如、潘雨廷、李树菁、萧景霖、尹焕森、朱灿生等先生之“天文易”、“物理易”、“数学易”、“生物易”、“化学易”、“地震易”,使“易学”在自然科学中得到应用。如李仕微、董光璧诸先生精研易图之数学结构,李先生把邵雍《皇极经世》先天八卦、六十四卦和太极图以及十二月、二十四节气、四兽、二十八宿再加上月象晦明综为一图,并用现代数学揭示其数学规律。王赣、牛力达先生对大衍之数作出正、负、方、圆、曲线、直线、图、数、象之综合分析。

更有“文化易”，如王振德先生之《中国画论通要》，把易理用于国画艺术理论，有“形神”、“气韵”、“取势”、“达理”、“境界”、“法度”、“通变”诸章。皆深合《易》理。从瑾滋先生则建立了形象的《周易》立体思维模型。1973年长沙马王堆汉墓出土帛书《周易》，邓球柏、张政烺、廖名春等先生注论其独特表述方法。

但长期以来对《易》仍有误解。而“文革”以前我们对学术的研究，往往简单化到只有一把尺子——唯物主义还是唯心主义，现在要进行多层次、多角度、多领域的研究，就需要用《易》的归一分殊以极正变的思维模式，也就是同和异的综合辩证，极和变的综合辩证。我们现在对《易》的研究仍走着西方学科分解的路子。而《易》的灵魂是重总体综合的思维模式，这正是正本清源的需要。如我们过去史学考据多文字之争，对成书时间若把史学考证、哲学思想发展和预测模式演化综合辩证，岂不迎刃而解。

## (二)史学

对《易经》之成书时代，有文王说，或曰殷周之际说，和下移至战国后期说之争。

前者为所谓汉儒定论，实宗《汉书·艺文志》“三圣”、“三古”之说，即上古——伏羲，中古——周文王，近古——孔子。近世翦伯赞、范文澜诸公，当世任继愈、杨柳桥、江国梁等先生皆宗此说，似更可确定。《汉书·艺文志》：“文王……重易六爻作上下篇。”即其依据。但如果上推看司马迁的《史记》就会发现其不同。《史记·自序》以遭李陵之祸（举李陵而陵兵败降匈奴）系狱而论发愤之作，头一个就举出：“昔西伯（周文王）囚羑里，演《周易》。”要注意是“演”而非“作”。

而在《史记·周本纪》里他加了一个“盖”字，也就是“大概”、“可能”。他说：“西伯盖即位五十年，其囚羑里盖益《易》之八卦为六十四卦。”在《史记·自序》里抒发情怀非正式记载，说得就随便些。《史记·周本纪》中正式记载，太史公就谨慎了，语气也含

糊了，来个大概是这么回事吧！

为什么？因为《易传·系辞下》只说：“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？！当文王与纣之事邪？”只说殷周之际，文王与纣那个时代，未确指系文王所作。太史公也是推论。

问题在于愈近今反愈详确（东汉《汉书》），愈近古接近事件发生时间反含糊（西汉《史记》、春秋末或战国初《易传·系辞》），岂有后人所知比前人更清楚之理？“文王重易六爻作上下篇”是东汉时人班固写的。司马迁则只承认，文王把八卦增益为六十四卦，未说明《易经》上下篇是周文王作的。《系辞》殷周之际说也是推测的语气。1977年西岐凤鸣村，即古周原，出土了数字卦，有六十四卦名称，有九八七六数字对应阴（∧）阳（+）符号，有六爻成卦的卦形结构，但没有卦、爻辞。足以证明卦象与数字联系的描述方式。考古推算为公元前11世纪的文物。重卦更有伏羲说（王弼），神农说（郑玄）……

《易传》十翼为孔子所作，最早见于《史记·孔子世家》：“孔子晚而喜《易》，《序》、《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。读《易》韦编三绝曰：假我数年，若是我于《易》则彬彬矣。”《仲尼弟子列传》又列出孔子传《易》之师传世系。而且皆没有那个“盖”字，十分肯定。独无《杂卦》。至少《易传》部分出于孔子之语由其弟子记载（《系辞》多用“子曰”），部分出于其弟子或其弟子传人。

郭沫若治史，极富创新精神，敢于大胆怀疑。因为中国古书托古伪造作者现象十分严重。民国初年，梁启超在北大就专门作过这个问题的报告，开列书单伪作数百种。郭老《青铜时代》中有一篇《周易的制作时代》引《易经》爻辞《益》卦六二爻：“中行告公，用圭。”六四爻：“中行告公从，利用为依迁国。”此外，《泰》卦九二，《复》卦六四，《夬》卦九五爻辞中都有中行之事。以《左传·僖公二十八年》（前632年）：“晋侯作三行以御狄：荀林父将中行”，《左传·宣公十四年》称荀林父为中行桓子，其子孙以中行为氏。因此断《周易》成书不能在春秋中叶以前，并说：“为依迁

国。”就是指僖公三十一年(前629年)“狄围卫,卫迁于帝丘”事。依即殷。但高亨先生在《周易大传今注》中说中行似即微子弟仲衍,因殷之受灾,以圭(玉器),为礼物求援告于周之某公,公从,助殷迁国。这又是周初的事。很难考证清楚。

郭老论《易》与孔子无关,也是把《论语》“子曰:加我数年,五十以学《易》,可以无大过矣!”引陆德明《经典释文》言:“鲁读易为亦,今从古。”这句话便成了:“加我数年,五十以学,亦可以无大过矣!”但孔子一生都在学,在《述而》里为什么漫无所指说什么“加我数年,五十以学”,实与情理不通。至此史实的考据完全变成了文字之争。郭老还根据《晋书·束皙传》所记太康二年汲郡人不准发魏襄王墓,得竹书数车,除了《竹书纪年》,《易》只见经而无传。故断定战国初魏襄王时还无《易传·十翼》,并断《易经》成书于战国之初,孔子根本没见过《易经》,更不会作传。但魏襄王二十年只是《易经》发现之下限,并不能证明《易经》最早出现的时间。

但郭老肯定《史记·仲尼弟子列传》《易》之师传世系。因荀子《非十二子篇》两次把“仲尼、子弓”连排视为“圣人之得势者也”。说:“今夫仁人也,将何务哉?上则法舜、禹之制,下则法仲尼、子弓之义,以务息十二子之说。如此则天下之害除,仁人之事毕,圣王之迹著矣!”以子思、孟子未论《易》,独荀子多处论之,赞之,并强调仲尼、子弓的作用,认为子弓即《易经》作者,荀子之徒子徒孙即《易传》作者(战国后期)。但这也仅只是推测。

杨柳桥先生从孔颖达论《经》爻辞多文王以后事如《升》六四爻“王用享于岐山”。武王克殷后方进文王为王;《明夷》六五:“箕子之明夷”,皆文王囚羑里以后事。爻辞何能由文王作。高亨先生则以《易传·系辞》中多“子曰”引文,证必非孔子亲作。《彖传》《象传》多韵语,韵字多超越北方诗歌一如《易经》《诗经》之藩篱。而方言韵语多近南方人之作如《楚辞》《老子》《庄子》。而《史记·仲尼弟子列传》:“孔丘传《易》于鲁人商瞿,瞿传楚人馯

臂子弘，弘传江东人矫疵。”后二人皆南方人，可能即《易传》之作者。但《经》之成书仍然存疑。由此可见史证之难。

古代更有伏羲重卦（重八卦为六十四卦）作《连山》（或神农），文王作卦辞，周公作爻辞等说，更属于假托、臆测，不必多论。随着夏、商、周断代工程的完成和更多考古发现必确证。

### （三）《周易》与预测

“预测易”最充满争议。所谓算卦只其中之一项，可以谓之狭义的《周易》预测。对其解释一曰天机不可泄露，即不可解释，想解释即亵渎神灵，此纯属迷信之不可知论，江湖术士骗钱之道。即某些号称大师者，亦最多以信息感应之超感官知觉解释，而且不是在无意识中，是借助蓍草铜钱等媒体进行有意识、有目的的操作，但其生物的、物理的、化学的作用机制，现代科学还不能够解释、揭示，只能列入神秘文化。再加上人为夸大，出于某种目的的自我神化和人工造神，从而给易测戴上迷信的帽子。

另一种也很简单，只需要重新祭起“封建迷信”四个字的法宝，似乎又可禁绝，而毋须研究；更休说寻找其科学内涵，用现代科学解释，实在省事得很。但不研究就下结论，又如何有说服力？或者认为不符合西方现代科学预测模式和思维模式就是迷信。本书第三章将剖析比较东、西方预测模型、思维模式。结论必须产生在大量研究之末尾。作迷信与科学之辨。

## 四 《周易》走向世界

### （一）西方科学家的评价

当我们许多人对《周易》还有这种或那种误解时，外国的科学家中不少人却从中悟出了西方传统自然哲学没有的真理。

阿尔伯特·爱因斯坦 1955 年给美国加利福利亚州圣马托的 J.E. 斯威第的复信中说道：“西方科学的发展，是以两个伟大成就为基础的。那就是希腊哲学家发现形式逻辑（在欧几里德几



何学里),以及通过系统的实验发现的因果关系(文艺复兴时期)。在我看来,中国的贤哲没有走上这两步,那是不用惊奇的。令人惊奇的倒是这些发现在中国全都做出来了。”

李约瑟博士在《中国科学技术史》第二卷中说:“早期现代自然科学取得伟大胜利之所以可能,是基于机械宇宙观的假定,也许这对于这些胜利是必不可少的。但这一时代注定要到来。在这个时代里,知识的增长,迫使要接受一种更加有机地、跟原子物理论一样的自然主义哲学。这就是达尔文、佛来则、巴士特、佛洛伊德、施塔曼、普朗克和爱因斯坦的时代。当这个时代到来的时候,人们发现有一系列哲人已经铺平道路。从怀德曼上溯到恩格斯和黑格尔,从黑格尔到莱布尼兹——而这种灵感,也许完全不是欧洲人的。而且也许这种最现代的欧洲自然科学理论基础受到庄周、周敦颐 and 朱熹这类人的恩惠,比世界现代已经认识到的要多。”

这两段话说明欧洲科学发展的两大基础:形式逻辑和实验揭示自然因果关系。中国古代的贤哲们用的方法虽然与欧洲科学家不同,但同样可发现宇宙真理。而由牛顿代表的机械宇宙观发展到普朗克、爱因斯坦等科学家代表的现代有机论宇宙观却受到中国古代自然哲学启发(所举庄周思想源于老子,老子思想则源于《周易》,而周敦颐、朱熹是“宋易”之代表人物)。

李约瑟在该书第二卷末尾即第十八章和第三卷第十九章末尾都论述了中国人对自然法则的态度:“他们没有造物主(上帝)的观念,因而也没有最高法则组织者的观念,加以他们坚定地认为整个宇宙是一个自给自足的有机组织(道家人物曾用充满卢克来修精神的高尚诗篇,表达过这种信念)。这一切就产生一种无所不包的宇宙组织概念。”

耗散结构论创立者之一,诺贝尔奖金获得者伊·普里戈金在其《从混沌到有序,人与自然的新对话》一书中,作者为中译本写的序一开头就指出:“近代科学的起点确实是在十七世纪,即伽

利略、牛顿和莱布尼兹的时代,但这同时也是欧洲面对中国文明与之相争的时代,中国文明具有了了不起的技术实践,中国文明对人类社会与自然之间的关系有着深刻的理解。近代科学的奠基人之一莱布尼兹,也因其对中国的冥想而著称,他把中国想像为文化成就和知识成就真正的典范,这些成就的获得没有借助于上帝。然而在欧洲的传统中十分流行对上帝的信任,把上帝比作造物主和立法者。

“因此,中国的思想对于那些想扩大西方科学的范围和意义的哲学家和科学家来说,始终是启迪的源泉。”

这两位科学家都肯定中国没有造物主——上帝的观念,中国古代的宇宙观认为宇宙是一个自然、和谐、自给自足、有机的自发生和自组织系统。这正是《易传》和老子的观点。

英国学者克里斯朵夫·巴克特在《〈易经〉——第一号成功预测》一书中就明确指出:“我们发现传统的西方关于现实的模式,在很大方面不符合科学事实。而同时,我们的几位科学巨匠认识到古老的《易经》,令人惊奇地接近了真理。”

## (二)《周易》对近、现代科学研究的影响

### 1. 启蒙

德国大数学家莱布尼兹,从法国传教士那里看到一本朱熹的《周易本义》,上有邵雍《皇极经世》先天方、圆图六十四卦次序,方位。并听到传教士介绍的在中国传教的见闻,当时中国是清朝康熙大帝的时候,不仅国力强盛,而且中西文化交流出现良好势头。所以莱布尼兹不仅一生推崇中国文化,而他最尊敬的统治者正是康熙皇帝。当时耶稣教会的传教士确实是东、西方交流的使者,也给中国带来欧洲的新知识,明末徐光启、清初康熙帝等人都受到过他们的影响。可惜,因为他们参与了宫廷斗争,被雍正帝驱逐回国。1703年莱布尼兹研读了六十四卦先天方图、圆图。写出著名论文《谈二进制算术》,他即以“0”代表阴,“1”代表阳,二进制与十进制换算,以六十四卦每一卦六爻,阴爻

为0,阳爻依位次自上而下和自下而上两卦一组反复对待(如巽与兑),序为 $1, 1 \times 2^1, 1 \times 2^2, 1 \times 2^3 \cdots 1 \times 2^5$ 。六十四卦之值正好对应从零到六十三。二进制算术正是现代电脑编码的理论基础。

莱布尼兹作为哲学家为欧洲理性主义的宗师,深受朱熹理学和《周易》思想的影响,尤其称赞中国在实践中哲学上的发现。其传人吴尔夫,推崇孔子的非神权精神。康德的老师即吴尔夫的学生克努臣。康德被称为“哥尼斯堡的中国人”,也说明了他对中国文化的崇拜。他不仅总结了法国大革命前夕启蒙思想家的理论,而且从中国古老的哲学体系中,找到牛顿机械论、决定论宇宙观的缺口。在牛顿那里,宇宙、人类社会、人都像一台机器(如钟表),普遍适用(普适性),和谐运转(能量守恒,只有形式转化没有消耗),因决定果——因就是作用力。宇宙初动只能是上帝的作用力。康德把现实二重化,现象的层次,对应着科学,其秩序,是人的思维的创造;实体的层次,对应着伦理学,超越人的智能,通向支持伦理、宗教生活的精神的现实。科学与道德二元系统结合论,新儒家不正是从这里为西方哲学与东方哲学架起桥梁吗,而康德要直感外部世界即客观世界服从先验的规则。这正是从朱熹理学来的。其意义在于万能的主宰——上帝从他这里消失了作用。黑格尔也把复杂的实体的辩证法运动看做是某种精神元素的最终自我实现。在朱熹那里叫做理。康德叫理性。而柏格森重直觉论似近陆九渊。

## 2. 启迪

启蒙是从宗教神权的依赖中彻底解放转化为理性科学。启迪则是智慧的启发。

英国牛津大学教授詹姆斯·利格 1882 年翻译《易经》,还认为这本书是神谕式的哲学。但对其结构,备加推崇。瑞士心理学家 C.G. 琼,在给理查德·威尔海姆的《易经》版本写的《序言》中提到他多年研究的体会。他经常端坐在古树下,一坐几个小

时,冥想《易经》对他提出的问题的答案。他说:“《易经》从来没有使他失望,它得出的答案,总是令人惊奇。开发人脑的想像力,它将智慧的光芒,照射到混乱的尘世,帮助我们看到问题的深层。”

英国心理学家斯坦·古奇,在他的大多数著作中经常提到《易经》。结论是:“通过《易经》我们很明显接近了永恒的真理。在那里,时间和空间都得到了超越。但是我自己却没有明白,这样一本书是怎样把这些看起来杂乱的材料组织到一起的,别人也不知道。事实是,这种神秘莫测的书,其结果是有实用价值的。”

普列戈金的“启迪的源泉”在这里具体化为“想像力的启发”,“智慧光芒”的深层照射,“时空的超越”,“接近永恒的真理”。当爱因斯坦用光速向牛顿的普适性的自然法则挑战时,他进一步发现光电效应,物质吸收光,而排出电子。从而作出光的波动性和粒子性的假设,具备二重属性的假设。1913年尼尔斯·玻尔把量子力学与原子结构联系起来。证明了这一论断。他证明了存在着电子轨道的离散系列。当一个原子(物质的最小单位)被激发时,电子由一个轨道跃迁到另一个轨道。同时(瞬间)原子释放或吸收一个光子,其频率相当于电子分别在两个轨道上运动时所具有的能量。能量和物质可以相互转化。波动状态和粒子态,可以互相转化。谓之波、粒二象性。奇在玻尔把阴阳太极图定为家族的族徽,并且印在自己的衣袖上。这又是为什么呢?玻尔的波、粒相互转化模型和太极图模型又有什么相通处呢?波动,粒子静。太极图阳动,阴静(阳用白鱼表示,阴用黑鱼表示)。通在二者都是互为根源,互相转化。不能做生搬硬套的解释,但有灵感的启示!

而综合辩证的思想方法,使信息论、全息论、系统论、控制论应运而生。系统的整体运动观和控制(调节)观,正是《周易》、《黄帝内经》的观点。耗散结构论也深受其影响。

伊·普列戈金所说的受中国思想的启迪也正在于此。著名未来学家阿尔文·托夫勒为其书所作的序言《科学和变化》一文中形象地指出：“当代西方文明中得到最高发展的技巧之一就是拆零，即把问题分解成尽可能小的一些部分。我们非常擅长此技，以至我们竟时常忘记把这些细部重新装到一起。这样导致把这些细部的每一个从其周围环境中孤立出来”，“这样一来我们的问题与宇宙其余部分的复杂的相互作用，就可以不去过问了。”他赞扬普列戈金的贡献正在于：“他花费了他一生的大部分精力，试图去把这些细部重新装到一起。这里具体地说就是把生物学和物理学重新装到一起，把必然性和偶然性重新装到一起，把自然科学和人文科学重新装到一起。”这正是《周易》与《黄帝内经》的思想方法对普列戈金的启迪。西方自然哲学、科学一些重大的发展，似乎可看到《周易》的直接、间接的影响。

由此可见，正是《周易》哲学思想的先进性、思想方法的先进性，才能给现代科学家以智慧的启迪，而且《周易》知识框架具有极大的包容性——丰厚的底蕴和深邃的卓越。所以许多现代科学成就都好像和它是不谋而合。爱因斯坦的场论认为自然的法则不是由外部强加于事物之上的，而是一种内在的存在。而《易经》卦象中的爻和它所象征的事物，由于内在的逻辑关系，自己就会发生变化。可以说是暗合。

令人惊奇的是所有地球生命的秘诀同《易经》的教导十分相似，六十四个卦象严格地对应着遗传密码中六十四个 DNA 密码子。马丁·斯科诺伯杰的《生命的奥密》一书有所介绍。

美国高能物理学家弗里特乔夫·卡普拉 1915 年出版的《物理学之道》说：“现代物理学的主要理论所导致的世界观与东方神秘主义有着内在的统一和完美的协调。”

操作经济学，股票市场分析。1989 年美国霍雷斯发表的波浪理论报告直言源于老子《道德经》第二十五章：“有物混成，先天地生……强字之曰道，强为之曰大，大曰逝，逝曰远，远曰反。”

第四十章：“反者道之动，弱者道之用。天下万物生于有，有生于无。”“道生一，一生二，二生三，三生万物，万物负阴而抱阳，冲气以为和。”他不仅列出，而且翻译，更以阴阳理论为基础重新为波浪理论注解：

第一，市场上升之后下跌。升跌周而复始，循环不息。同时可以进一步划分为不同级数的升跌循环（“逝而远，远而反”，周期循环）。

第二，升市代表阳，跌市属阴。阴阳交替出现，从而解释了各个波浪有节奏重复露面之因。

第三，股市的升跌，实际上反映了阴阳两极的相对力量，互相掣肘（动、用、负、抱、冲、合）。

第四，上升五个浪之后，会出现向下调整的三个浪。完成一个完整的升跌循环。

这也正是《周易》阴阳消息循环运行理论，在股市分析上的具体应用。实际上这一理论反映的是大自然的一般规律，天体运行四时寒暑变化是如此，社会发展国之盛衰、治乱也是如此。后者即邵雍《皇极经世》卦变系统。正因为《周易》揭示的是大自然的一般规律，其知识框架才有这么大的包容量。

### （三）唯物辩证法源于中国

李约瑟博士《今日中国的过去》一文中有论：“辩证唯物主义渊源于中国，由耶稣会士介绍到西欧，经过马克思主义者们一番科学化后，又回到中国。”（《百年周刊》1960年第5卷，第2期）

我国的方克立教授曾著文《应该重视李约瑟的真知灼见》，评价这一论点是对马克思主义哲学与中国哲学的关系的十分客观、公正、符合历史实际的说明，因而值得引起我们的重视（见《传统文化与现代化》1998年第1期）。强调中国古代哲学有悠久的、丰富的、朴素的唯物辩证法思想，上溯到《周易》《老子》。但它不具有科学化的形态——具有直观性、素朴性、自发性等缺点。由耶稣会士传到西欧，经过马克思主义的科学化后，又回到

中国。正因为二者有相通处,所以中国人更容易接受马克思主义的世界观——唯物论辩证法。要说明几点:

(1)如李约瑟所说:“中国没有造物主。”或者说中国没有自己的上帝主宰一切的宗教。马克思《黑格尔法哲学批判导言》说:“彼岸世界的真理消逝以后,历史的任务就是确立此岸世界的真理。”彼岸的宗教世界,对它的批判欧洲自15世纪文艺复兴开始,延续到19世纪中叶,马克思的时代。而中国的《老子》、《易传》早在两千五百多年前就在追求“此岸的真理”了。这个“此岸的真理”,就是天、地、物、人,人的生理、心理、社会,自然发生,自然变化的规律。概括为四个字“自然之道”。

(2)恩格斯《反杜林论·引论》曾赞扬古希腊哲学的世界观,是把自然界、人类历史或我们自己的精神活动,描绘成“一幅由种种联系和相互作用,无穷无尽交织起来的画面”。“一切都在运动和变化,产生和消失”。但其缺点是只把握总体一般性质,而不能说明细节。弥补这个缺陷,从15世纪文艺复兴开始,科学的任务是“把自然界分解为各个部分,把自然界的各个过程和事物,分成一定门类,对有机体的内部按其多种多样的解剖形态进行研究”。这是西方近代科技“获得巨大进展的基本条件”。恩格斯跟着指出其缺陷是:“把自然界的事物和过程,孤立起来,撇开广泛的总的联系去进行考察,因此就不是把它们看做运动的东西,而是看做静止的东西;不是看做本质上变化的东西,而是看做永恒不变的东西,不是看做活的东西,而是看做死的东西。这种考察事物的方法被培根和洛克从自然科学移到哲学中以后,就造成了最近几个世纪所特有的局限性,即形而上学的思维方式。”爱因斯坦、普列戈金一百年后纠正的问题,恩格斯在一百年前就指出了。而中国古代《周易》的世界观比古代希腊的世界观更先进,因为它追求的是揭示天、地、人总体变化的联系和联系着的变化;追求的是建立宇宙整体的变化模式。

(3)《周易》思想体系中有“唯物辩证法”的内容。但似乎有

更广泛的内涵。如黑格尔、马克思都把“对立统一”看做“万应的原则”，但《周易》中阴阳的关系不仅是“对立的两极”，而且“你中有我”，“我中有你”，有多种存在形式。而且它“科学化”的形式也不同于西方。它外在表现形式的直观性和形象性——卦形符号和卦、爻辞中的比喻和内涵哲理的抽象性的深度和高度绝非“自发性”三个字可以说明；也非只有直观性。它不是没有科学化的形态，只是没有西方实证科学科学化的形式。这种科学化的形态虽有缺陷，但是实证科学也有弱点。



## 第一章 本源论: 《周易》形成史考辨

《周易》成书前分象、术两阶段,为成书的基础、起源;成书分《经》《传》两阶段。

### 一 《周易》形成的科学基础

#### (一)观察阶段:伏羲氏发明八卦之象的传说

《易传·系辞下》说:“古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文,与地之宜;近取诸身,远取诸物;于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。”

包牺氏,即伏羲氏,是我国史前传说时代的人物。我国有文字可考的历史,最早只到商朝,殷墟甲骨文为证。相当于禹以后的二里头文化,发现于河南省偃师县二里头村,夏鼐教授判定为夏文化的遗址,尚无文字发现。1993年二里头发现的新的古城堡遗址中有金属工具,同时出现有文字的陶片,但终无完整史料记载,而且其文字与殷商甲骨文差别很大。与山东发现的四千二百年前的古城堡遗址类似。所以伏羲氏这样的传说的人物,儒家是把他理想化、哲理化了,而民间传说的神话人物也能折射史实。

那么,伏羲生活的时代,如何判定?《易传·系辞下》标定其特征:“作结绳而为网罟,以佃以渔。”伏羲氏或其氏族,是渔猎的

发明者。当在《韩非子·五蠹》所说：“钻燧取火，以化腥燥”的燧人氏之后。人工取火对应考古期是山顶洞文化，旧石器晚期，范文澜先生说在约十万年前。人工取火由发明到推广，正是渔猎发明之条件。那么伏羲氏的时代，也当在几万年前，绝对不会是仰韶文化、新石器、原始农业时代。

另一条线索：唐代诗人张说、卢全之诗记“女娲本是伏羲妇”。《风俗通义》记其为兄妹。李冗《独异志》则说：“伏羲，女娲以兄妹为夫妇。”《唐书·东志》：“合位媧后，同称伏羲。”而汉代武梁祠石室画（山东），据容庚考释，第一段画二人右为伏羲面……下身鳞尾环绕，向左；左为女娲面……同伏羲尾，亦环绕与右相交；中间一小儿右向，手曳二人之袖，两脚卷走。人面蛇身而交尾，中有小儿，正夫妻之象。西汉鲁共王灵光殿壁画，河南洛阳出土的卜千秋墓中壁画亦皆伏羲、女娲人面蛇身。由此可说明：

（1）以兄妹为夫妇，同辈婚——排除父母与子女间性交。结束《列子·汤问》“男女杂游，不媒不聘”的杂乱性交阶段，标志原始群向氏族社会过渡。正与渔猎时代相对应。

女娲即《淮南子·览冥训》中“炼五色石以补苍天”、“积芦灰以止淫水”的那位女神；也是最初以泥土造人的女神。人类始祖推到女性就无法上推；女神至上，正折射出母系氏族社会的特点。但此篇于女娲事迹前冠以“虑戏氏（即伏羲氏）之道也”。也说明女娲与伏羲一体。

（2）自然神时代且人神不分，人与动物不分，表现为以龙为图腾崇拜。所以《山海经》等书中的神话中多人面蛇身，除伏羲、女娲之外，还有共工、相柳、臭麻、貳负、雷神、烛龙（而祝融人面兽身、蒙乌人首乌身）。龙的传人说即源于此。

《左传·昭公二十九年》“太昊伏羲以龙纪官”，即以龙为住处之标志。《竹书纪年》条目：“太昊伏羲氏。”太昊伏羲当为一人。范文澜诸公定为两人。郭沫若、范文澜以太昊为东夷部落领袖，闻一多、顾颉刚以伏羲为南蛮部落领袖。又李亚农等先生则考

证伏羲属西羌氏族(今彝、白、氏、羌等族;由西南向中原发展,神农、黄帝、夏、周、秦继之);女娲属东夷氏族(今苗、黎、壮、侗、布依所谓百越族),古帝啻、帝舜、殷商直承,由东向中南发展。故有交汇融合。两族间通婚,一族之兄弟皆为夫,一族之姐妹皆为妻,即摩尔根《古代社会》所谓“普那洛亚氏婚姻”。比族内同辈婚更进一步。为兄妹为夫妻另一种解释,是母系氏族成熟期的标志。氏族因人口增殖发展为部落、部落联盟,此即仰韶文化新石器时期的特征。后来出现伏羲、神农等部落并立的现象,今凡发现六千年前伏羲遗址即指此时。如甘肃天水卦台山即古成纪;河南淮阳即古宛丘,都曾为伏羲古都……似可证明李亚农先生之考证。

如何理解《易传·系辞上》对伏羲的描述?

(1)观察时代:肉眼直观“仰观象于天”。天地有分,日月进退,昼夜幽明,四时寒暑。视觉明暗(幽),触觉冷热。光热直感,为阴阳概念形成之前提。这一时代乾天坤地离日坎月,艮山兑泽震雷巽风诸象都可感到(伏羲风姓,女娲玄姓)。“易”字像日月。“俯观法于地”。“法”,像水去常势,故首解为“常”。水聚成泽,肉眼可见。“远取诸物”,“观鸟兽之文”,“易”字又像蜥蜴,身体颜色多变。以及“近取诸身”,人类自身器官特别是男女性别之差都是自然之象。

(2)观察的目的:一为“通神明之德”。荀爽解“隐藏谓之神,著见谓之明”,这是对自然现象的分类,德即性,要弄通自然现象的性质。宋均《春秋纬·元命苞》注:“神明,犹阴阳也。”从天、地、物、人各种自然现象中抽象出阴、阳两种性质。《易传·系辞上》又说:“阴阳不测之谓神。”为什么不测?隐藏而不见。又说:“成变化而行鬼神。”注意,这里所谓“鬼神”的含意!这个变化是什么?就是:“日往则月来,月往则日来,日月相推则明生。寒往则暑来,暑往则寒来,寒暑相推则岁成。”“变化之道”首先是昼夜寒暑之道。即“往者,屈也;来者,信也。屈信相感而利生”。屈信

即屈伸。屈就是归,即“鬼”;伸,就是神。“鬼神”始义归伸。这种抽象是在直感基础上进行的,具有自发性。但妙在一开始就把天文之象、时空之象、昼夜寒暑之象甚至影响到地表生命的变化(动植生长变化、人体感受)统一起来,找到相互联系,这是《易》之传统。

二为“类万物之情”。有的学者说这个“类”字是“分类”的意思。我认为应该作“类似”解。就是所谓“拟诸形容,象其物宜”。模拟物性的象。伏羲时代用什么模拟?也许用树枝在地上可以画出卦画,但无法长久保留。于是在绳子上系疙瘩,一开始大事大结,小事小结;进而一个大疙瘩代表阳,两个小疙瘩代表阴;再进一步排列组合成八卦之象,而且一种符号可以代表若干种事物,从这个意义讲,也有分类的含义。《易传·系辞下》所谓“上古结绳而治”。不仅用于传递、保存信息,而且可以做为模拟对象——包括自然现象的相似“象”;还可以记数,计算,这正是《易》以象(相似形)拟象(客体对象),象数结合的原理。《国语》《左传》始有“八索”之说,“索”就是绳子。八索之占金川彝族保留用八条牛毛绳子掷地以测吉凶之法。是否与八卦有关?

## (二)观察时代发展为观测时代

天文学与数学紧密结合,象、数进一步理性化。经过相当于裴李岗文化——新石器早期,和仰韶文化——新石器中期(尹达先生《新石器时代》一书列举了二十二处仰韶文化遗址)。半坡氏族、河姆渡氏族亦应列入,此即神农氏“斲木为耜,揉木为耒”的原始农业时代,也就有了“日中为市”(皆《易传·系辞下》语)。终于过渡到龙山文化——新石器晚期的时代(尹达《新石器时代》列举二十六处遗址)。大汶口中晚期文化、二里头文化都应属于这个时代。“黄帝、尧、舜乘衣裳而天下治”,“舟楫之利”、“服牛致远”、“重门击柝”、“宫室栋宇”、“棺槨”、“书契”,甚至铜器出现,都属于这个时代。神话中的黄帝四面(见《尸子》)正像身居中而观四方之天象。故《淮南子·天文训》说:“帝张四维,运

之以斗。”以头顶上北斗星勺形之柄端指定四方、四隅方位,正说明在伏羲观日月往来的基础上加入星象。四方(东南西北之正)、四隅(即东北、东南、西南、西北)可用八卦标志。成为方位坐标。

当然太阳还是观测的主要对象。但是对太阳神的崇拜,中国不如古埃及、古巴比伦,古巴比伦视之为至高无上之权威。《山海经·大荒南经》说:“东南海之外,甘水之间,有羲和之国,有女子名曰羲和,方浴日于甘渊。羲和者,帝俊之妻,生十日。”这里说的“国”只不过是氏族(或部落),此必专司测日的氏族。因为《世本》有:“黄帝命羲和占日。”《尚书·尧典》有:“乃命羲和,钦若昊天,历象日月星辰,敬授人时。”实际上是世袭观天文的氏族。这里歌颂的是太阳观测者而不是太阳神。费解的是“生十日”之说,帝俊似即天帝。但《史记·五帝本纪》中黄帝之曾孙帝喾(尧的父亲)皇甫谧注说他“名俊也”。亦即帝俊。帝俊娶羲和族女,此女定十日为一旬。若理解为此女生出十个太阳,岂不荒谬。类似有《大荒西经》记“帝俊妻常羲生月十有二”。《帝王纪》“言帝喾四妃,次妃嫫毘氏女曰常仪,生帝挚”。《吕氏春秋·勿身篇》有:“尚仪作占月。”皆叙之一人,即定一年为十二个月者。而尧时又有后羿射日之说(《淮南子·本经训》),尧时十日并出,正是干旱之象。后羿射日,正反映了先人征服干旱、征服自然灾害的愿望。也说明对自然神崇拜的淡化。我国古代对自然神一直要分辨善恶、吉凶。对善者崇拜、恶者斗争。更有能动性、挑战性。

这时人与动物,进而人与神划清了界限,《尚书·吕刑》谓之“绝天地通”。《山海经·大荒西经》和《国语·楚语》都记载了黄帝之孙——颛顼(高阳氏)任命重为南正“司天”、“献上天”,也就是祭祀上天,“属神”管理祭神之事,也就是专职的祭祀贵族;黎为北正,“司地,以属民”即行政官员。“绝”是禁止,“天地通”是民与神通。

观测日影的记载,当首推夸父逐日的传说了。《山海经·海外北经》:“夸父与日逐走,入日,渴欲得饮,饮于河渭,河渭不足,北饮大泽,未至,道渴而死,弃其杖,化为邓林(桃林)。”但《大荒北经》却说:“夸父不量力,欲逐日景。”日景也就是日影,入日恐怕也是入日影,而不是跑到太阳里面去。什么叫逐日影呢?所谓立圭表以测日影。圭即土、玉柱盘;表是木或竹竿。

圭盘,柱斜盘圆,用来测时,一日之不同时辰,日影方位、长短不同。表之竿正日影定向在竿南,正午测量,一年四季,十二月,二十四节气影长不同,冬长夏短。夜测斗指宿位,日测日影长度。而要测知日照当头的地点与黄帝、尧舜时代政治中心所在地(所谓“四达自中”处)的距离,就必须逐日影而走了。若只凭两条腿岂不要渴死、累死?!夸父是什么时代的人?《山海经·海内经》说:“炎帝生炎居,炎居生节并,节并生戏器,戏器生祝融,祝融生共工,共生生后土。”《大荒北经》说:“后土生信,信生夸父。”夸父炎帝后八世孙,炎帝曾与黄帝战于阪泉同时代,夸父则当在尧舜后。若黄帝时即已会立竿测影,夸父逐测日影完全可信,此亦中华民族为科学献身之英雄。

还有一个旁证,黄帝令竖亥步测四极之传说,《山海经·海外东经》说:“帝命竖亥步,自东极至于西极五亿十迭(万)九千八百步。竖亥右手把算,左手背青丘北。”“一曰禹令竖亥,一曰五亿十万九千八百步。”《山海经·中山经》说“天地东西两万八千里,南北两万六千里”。“算”是算筹(即筮竹)边走边算。说明黄帝、尧舜时代观测与步测相结合是基本方法,天文历法与数学紧密结合是传统模式。也看出先人为科学献身的精神。

“天圆地方”是怎么回事?天圆是直感,“盖天说”天如锅盖是直感看到的;地方却是抽象,是测定四维后的假想线,只是观测的需要,计算方便的需要。当时人不可能走遍地之四极,只能是当时中国的四极;而且当时人也不会相信当时中国甚至整个大地是一个正方形。后来《周髀算经》解开了这个谜。立竿测

影,竿垂直于地面,影长垂直于竿,加上竿端影端之连线正是一个直角三角形,影为勾,竿为股(又叫髀),弦是矩——可构成矩形,也是成圆的半径。其比率为勾3股4弦5,天地之数生数已全。经过长期步测证明影长一寸则日照当头之处距测中千里。故《周髀》曰:“夏至南万六千里,冬至南十二万五千里,日中立竿见影。”又曰:“周髀长八尺,夏至之日晷(影)一尺六寸,冬至影一丈二尺五寸。”以一寸千里计算即得前数。再以直角三角形对应边成正比的原理立两表可求日高。《淮南子·天文训》有类似的记载。而以弦为矩两矩共长二十五(矩可“正绳”、“望高”、“测深”、知远)。“环矩以为圆,合矩以为方”,“方属地,圆属天,天圆地方。方数为典,以方为圆”。没有黄帝、尧、舜、禹时代的步测,就没有后来的《周髀算经》。圆天、方地,只是一种假想模型。

观测加步测再经过计算,便有了中国最早的历法。所以《史记·历书》说:“太史公曰:神农以前尚矣。盖黄帝考定星历……起消息,正闰余……”消息是阴阳消减增长;闰余是一年三百六十日有余需置闰。太史公明确说神农氏以前太久远了,或有萌芽,但正式的历法恐出现于黄帝时代。也就是父系氏族社会之始(因为只有到了父系氏族社会,才能有以男姓为准的世系系列,前举黄帝、炎帝子孙世系为证)。另外《山海经》和《史记·五帝本纪》都有黄帝与炎帝、蚩尤之间激烈战争的记载。才会有形天这样的传说,《山海经》、《归藏》都记载了,形天为炎帝之臣,在黄、炎大战中被黄帝断其首,“乃以乳为目,以脐为口,操干戈以舞”。这是何等的战斗精神。到了父系氏族社会,人口增加使各部落接壤;再加上有了贫富差别,部落首领有了追求财富的欲望,才发生了战争。经过战争,黄帝统一了当时中国的各部落,步测当时中国的四极才有了可能。

到了尧的时候;观测已经制度化,有了定点观测。《尚书·尧典》虽然经过儒家的理想化和哲理化,但多少可以看出当时情况。除了让羲和总管天文历象;“分命羲仲,宅嵎夷,曰肠谷”(东

方日出的地方),恭迎日出,测定日出之时刻,以昼夜长短相等之日,朱鸟七宿黄昏现于南方时,以正春分;“申命羲叔,宅南交”(交趾),测定太阳向南运行的情况,以昼最长之日,青龙七宿中的火星黄昏现于南方时,以定夏至。“分命和仲,宅西,曰昧谷”,恭送日落,以昼夜长短相等之日,北方玄武七宿中的虚宿黄昏时现于南方时,以正秋分;“申命和叔,宅朔方,曰幽都”(即幽州),观察太阳向北运行的情况,以昼最短日,白虎七宿中的昂星黄昏现于正南时,定为冬至。《舜典》又记载了舜即位时“在璇机玉衡,以布七政”。《史记·天官书》直称:“北斗七星。”《文耀钩》曰:“斗者,天之喉舌。玉衡属钩,魁为旋机。”旋机即转动之钓柄可以指示青龙、朱雀、白虎、玄武划分之二十八宿星区。玉衡正对北极星,为天极。至此天文一历法系统形成。

圭表测日影结合星象,历法的准确性提高,才有置闰和节气之定;天文学与数学相结合,再结合预测。而且定点观测、计算、记录形成制度,有专人职司,世代相传,再从中找规律进行预测。这是在当时工具条件下最科学的方法。我国记史和其他许多领域也是这个传统。以记录的连续性求规律性,工程浩大持续几千年(从有文字始)。象中寻性理,由具体上升到抽象,再回到具体,这正是《易》的思维模式。也是《易》之科学、文化延续发展一体性之根本原因。所以“易”也象日影,下面开口中多一点象虚影。

观察、观测是认知的开端,所得资料为一切科学研究之基础,对天体、天气、地形、地物、人体、人性、社会现象皆有效。

《易》源于天文学,也吸收中国古代其他领域的科学成就,抽象升华而成。更与各学科相互促进、同步发展。所以《易》才对中国古代许多学科领域起统帅作用。

探索什么规律?前面已经提到了,很多领域、很大比例,是探索天、地、人(人体、心性、社会)变化的联系,要抽象出联系着的变化总体模式。这正是《易》的任务。也是我们先人特别重视



天文学的原因。因而《易》主张天道支配地道、人道。天体运行决定地表气候变化,决定地表生物生死;也决定人体生理、心理性情变化;天体运行间接对社会活动也有影响。所以中国古代的医书(如《黄帝内经》)、气功学经典(如《周易参同契》),乃至音乐书(《乐记》《乐书》)都联系天文学。因为乐声六律(阳声)象天、六吕(阴声)象地,四时十二月阴阳消长变化可以用六律、六吕来象征。所以律与历(历法)紧密联系,时气变化作用于乐器和人的声带,气息也要发生变化。再如勘测建筑之地形,同时要参考天文现象,这是古风水一堪輿之学之精义。用兵亦必须参考天文、气象(前举《孙子兵法》)。

这种研究方法和思维模式,与西方近代科学研究的方法和思维模式截然不同。西方是实证科学,用实验结果统计数据计算证明,前提是对象分解。那么中国古代这种方法、模式的研究,必然产生另一种科学形态,我们不妨叫它整理科学。可以取得实证一分解研究所不可能取得的成果。如形成天一地一人统一的时变(时间变化、季节变化)周期循环理论,节律常变异变理论,结构系统理论,作用机制内外调节理论,整体局部之结构和作用机制有共性或相似性所谓全息理论……后面将要论及。由此提供的具体知识是十分有用和十分有趣的。

如《史记·律书》以月建、北斗星柄夜中指向十二地支方位,对应星宿、风的特点。如果对照《易纬·通卦验》卦气表物候,那么就有以下对应联系事件发生。再配《灵枢》病候。

十月,亥位(西北),星宿由营室东向危,阳气危藏,起不周风主杀生。始结冰,野鸡入水为蜃。律中应钟。(立冬节)伤小肠、手太阳脉。十一月,子位(正北)。由须女东向于牵牛,阴极盛阳滋生。广莫风起,阴气广大。律中黄钟。(大雪节)鵠鸟不鸣,虎始交,荔挺出。伤肾,骨,肩背膂之筋……

正月,寅位(东北),由箕尾南向心。万物始生。条风起,条治万物。律中大簇。(立春节)东风解冻、蛰虫始振,鱼上冰。伤

大肠、胁肢。

二月，卯位（正东），万物茂，明庶风起房、氐南向亢，律中夹钟。惊蛰节。桃始华，仓庚鸣，鹰化为鸠。伤肝、筋纽，身湿……

四月，巳位（东南），阳气极盛。至于轸翼而向张，清明风、律中吕。立夏节。螳螂鸣蚯蚓生，王瓜生。伤胃、肌肉、体重。

五月，午位（正南），阴阳交（阳盛极而阴生）。星柳西向鬼（弧）。律蕤宾。芒种节。螳螂生、鷗始鸣，反舌无声。景风。伤心、脉热。

七月，申位（西南），万物成后阴气贼之。参觜北向毕。凉风。律中夷则。立秋节。白露降、寒蝉鸣。伤脾、肌。

八月，酉位（正西），阳气人物老。昴胃北向娄。律中南吕。白露节。鸿雁来，玄鸟归。伤肺，外及皮肤。为闾阖风……

这是一般规律。谓之八风节候。此仅举例说明。还有特殊规律。如岁星即木星。《史记·天官书》有论。若卯年，二月，居子位，与女、虚、危三宿早晨一块出现，为正常。若与张星一起出现，为“失次”即反常，这一年有大水灾。如果酉年，八月，早晨与柳、星、张宿同出，为正常，收成好。若与危星同出，则旱，有女丧（女人死得多），民多病。早出为赢，为客，晚出为缩，为主。赢，其国有兵回不来；缩，其国有忧。五星现年、月地支及同出星宿正常、反常，早出、晚出，可以用来预测一年的自然灾害、收成好坏，甚至种种疾病人事。

《灵枢》更记载了“太一”之星由冬至居正北开始运行，除东南、西北二宫四十五日，其余二宫每宫四十六日。主自然灾害和病症。因为它定日定位（四正四隅），正常则吉，异变则凶。吉则身体健康，无自然灾害；凶则有病有灾。异变不居应该到的方位（宫）。超前为过，为赢；滞后为不及为缩，其灾病尚小；若不居应该运行到的宫位，而仍居中宫（中央方位）则风折树木，飞沙走石。太一，冬至之日有变，国君有病（灾）；春分之日有变，丞相有病或灾；在中宫之日有变，官吏有病或灾；在秋分之日变，将校

(武官)有病或灾;在夏至之日变,百姓有病或灾。而风分虚实,从所居住的地方来的风叫实风,主生,长养万物;从所居住的地方对冲方向来的风,叫虚邪,主杀伤,为害人、物。所以有避虚邪之道。这种例子,各书很多。当然古人把五星、二十八宿、北斗七星各星都对应上人事,似乎牵强附会。但如果把天文星象如同卦象,用来象征、模拟人事变化,又有一定的相对的合理性。前提是弄懂易象原理。

所谓整理科学,基础是观察、观测、记录,特点是几千年连续不断,定人、定职、定时、定点(地点)制度化。这一伟大工程,只有在中国这样的大国,只有在黄帝、尧、舜的传说时代(父系氏族社会),统一的趋势形成以后,才有可能进行。统一,有客观需要,是古代东方大河灌溉工程,大河灌溉农业的需要。中国古代有大禹治水的传说,便是旁证。

下面做几点说明:

(1)用于整理的观察、观测的资料,概分两类:一类是直观性,直证性的,感觉的结果。一类是经验性的,亲身经历体验到的。当然当时的科技条件,不允许像西方近代那样,从实验中求取实证的统计资料;更不可能像现代的科技手段可以直接领入微观世界,做深入剖析。

(2)如何整理以找到规律,形成变化—联系的总体模式:长时间,大空间,全方位,多角度,观察,观测,体验,得出的记录资料中,变化——联系多次重复出现,即被视为有必然性。予以分类,归纳特点,寻找先兆与变化的关系、条件与结果的关系。终于发现变分正常、异常;因性、量、位、构等各要素在各层次的相互作用。以事实证规律,可以看做是另一种形式的实证。有剖析,有推演,但更重综合辩证。

(3)整理的对象,分宏观与微观两个层次、领域。前所举例为宏观领域、层次。但“近取诸身,远取诸物”。具体到身、物,就属于微观领域、层次。更强调切身的感受、体验。上古有神农尝

百草的传说,为中医留下传统。以身试药为了治病救人,这也是为科学献身的精神。其研究也要探寻变化—联系,外界(天地气、物)—内体(身体、心理),身体内五脏—外五官、肢体的变化联系。再加上老子的时代已形成以无意识态直感、直觉自身气场与宇宙气场沟通形成的身体气穴——经络运行系统。战国中期扁鹊所著《难经》(又叫《八十一难经》,解答医学八十一个难题)就总结出脉法、经络、脏腑、腧穴、诊候病能、用针补泄诸论;总结出脉象与呼吸、脏腑血气、气穴关系,并上升到阴阳理论,量化为大过、不及种种奇变;更找出人体“经有十二,络有十五”凡二十七气,相随上下。“如沟渠,通利水气”。现代科学解释由液晶细胞膜构成。至《黄帝内经》阴阳与五行结合,形成更完整的理论,后面还要介绍。妙在天气外变和人身心内变,宏观和微观的变化联系总体统一。

放眼宏观,落实于微观;偏重综合,但必引入解析、推理。综合中有分析这是导论所举中国古代各学科领域,共同的研究模式。今只举医学为例。

(4)若再向前引申一步,由各学科理论,总结、升华、提炼,上升为哲理。如《易传》《老子》(即《道德经》)从不同角度解释《易经》,加入古之众圣之思维抽象和直觉领悟。这却不受科技条件的限制,有超越时空之威力。这正是“圣人作易”的原理(《易传·系辞上》)。能解决西方基于分解模式的机械论自然哲学没解决的问题。这是超凡的智慧的结晶,而非直感、自发、朴素水平。

但哲理的抽象水平再高,仍必须回到具体,用于各学科领域帮助上升到理论高度,成学成说。更进一步指导整理,完善模式,总结规律。以《周易》本身论,哲理可以直接化为预测原理,支配预测模式,指导完善预测模式。哲理揭示的一般规律,可以针对具体的时间、空间条件和人、物、事对象,找出其特殊性;更能指导我们如何发挥自己的心理素质应变采取对策。由具体到抽象,再回到具体,这不也是马克思《资本论》的思维模式吗?!

异曲同工。

至于对象分解、学科分解的不足,近代向西方学习要补上这一课。

到了文王时,甚至在文王以前,“益《易》之八卦为六十四卦”,已非难事。1977年西岐凤鸣村出土的甲骨数字卦,时间定为公元前11世纪近殷、周之际,不仅有了六十四卦卦名,而且阳爻用“+”,阴爻用“∧”符号区别。阴爻标以偶数,阳爻标以奇数。爻配数,是卦象受爻数制约、象—数结合的一种形式,是“易”的成熟的形式。《易传·系辞上》论筮占过程,筮占结果必为“九、八、七、六”中的一个,有详细论述。因数之奇偶定爻之阴阳定卦。

## 二 筮占之术与《周易》

筮占之术先于《易经》的卦、爻辞。

先有术,后有辞。术即“法”。《周礼·春官》曰:“太卜掌三《易》之法。一曰《连山》,二曰《归藏》,三曰《周易》。其经、卦皆八,其别皆六十四。”注意这是后人的语气,系春秋甚至战国时期人的口气。太卜掌的是法,至于书的明确记载则见于西汉后期桓谭所作之《新论》一书,书曰:“《厉山》(即连山),藏于兰田;《归藏》藏于太卜。”《国语》(左传)有三易并用占例。

而筮占之术在什么时候最早出现?《世本·作篇》说:“巫咸作筮。”《路史·后记三》曰:“神农使巫咸主筮。”《御览十九》引《归藏》说:“昔黄帝与炎帝争于涿鹿之野,将战,筮于巫咸曰:‘果哉而有咎。’”《御览十二》引《世本》注云:“巫咸,尧臣也。”而《御览十九》引《外国图》云:“昔殷帝大戊使巫咸祷于山河,巫咸居于北,是为巫咸民,去南海万千里。”《世本·作篇》《吕氏春秋·勿谢》都说“巫彭作医”(作是发明)。筮算同源由巫发明,在神农前,医亦源于巫。前面提到的专司祭神的南正和专司占日、占月(观测

日月)的羲和、常羲,都是巫。说明什么?一、巫在神农氏或更早(母系氏族社会)时出现。到了黄帝之孙颛顼“绝地以通”专职化,其他人无权管祭神。《山海经》《大荒北经》《大荒西经》记登葆山、灵山都是群巫集中居住的地方,又叫巫咸国。二、巫是父系氏族社会出现社会分工后最早的脑力劳动者,专事祭祷、卜筮、天文观测、数学、医学、巫术……史前巫文化是中华民族文化的一部分。这时科学与迷信都处于萌芽状态,而且混而未分。后来天文、医、数专门化,巫只剩巫术。

至于“上帝”这个概念,最早出现于《尚书·舜典》:“肆类于上帝,禋于六宗,望于山川,遍于群神。”“肆”即于是,“类”、“禋”、“望”都是祭祀名。黄帝、帝颛顼、帝喾、帝尧、帝舜是部落联盟总首领,人间之帝。“上帝”必为天帝。六宗,贾逵注:“天宗三,日月星;地宗三,河海岱。”做为祭祀对象,仍是自然神,视自然物为神。当人对自然变化不能解释,便产生神秘感;自然变化剧烈、突然时,便产生恐惧感,从而把自己无法控制的变化着的自然物想像成神。上帝是天的总称。称之为“帝”,不仅拟人化,而且标志泛自然神向集权的上帝主宰神观念转化,这是因为父系氏族社会后期贫富贵贱的差别已逐步扩大。《史记·五帝本纪》说:“尧”富而不骄,贵而不舒,并记赐舜牛羊财产。殷商迷信大炽。

什么是上帝神为主宰的天道观?那就是使天即帝或上帝——众神之首,作为宇宙之主宰,也是人间命运之主宰,它有意志,能下达命令,授命于王,保佑和惩罚君、民。甲骨文即龟卜之记录“帝令”、“帝授”、“帝降”、“帝佑”之类语,比比皆是。如“帝令雨足年,帝令雨弗其足年?”(《卜辞通纂》三六三片)这个能命令天下雨的帝就是上帝。

《尚书·汤诰》:“唯皇上帝降衷于下民”,《尚书·盘庚下》:“肆上帝将复我高祖之德。”(肆即如今)。武王伐纣大会诸侯于孟津作《泰誓》讨纣罪行就说“今商王受弗敬上天,降灾下民”,“弗事上帝神祇”等语。天即上帝即神祇十分明显。有别于人王。

为什么叫上帝神为主宰的天道观?《尚书·康王之诰》:“皇天用顺厥道,付卑四方。”皇天就是上帝。这里“道”解作法则。上帝用顺从他的法则,交给四方。“道”是上帝神主宰的法则。

而上帝神为主宰的天道观统治的时代,龟卜占盛行。《尚书·盘庚上》就论证过龟卜的功能:“盘庚迁于殷,民不适有居。率呼众戚出,矢言曰:我王来,即爱宅于兹,重我民,无尽刘,不能胥匡以生。卜稽曰:其如台?先王有服,恪谨天命,兹犹不常宁,不常厥邑,于今五邦。今不承于古,罔知天之断命。矧曰其克从先王之烈。若颠木之有由蘖,天其永我命于兹新邑,绍复先王之大业底绥四方。”

意译:盘庚把都城迁到殷,臣民不适应这里的居住环境,于是叫众亲信贵戚来让他们直言发表意见。他们说:我们的王既然来住到这里,是看重我们臣民,不要都被洪水害死了而不能相助求生。考稽龟卜问:将会怎么样呢?先王有事,都恭敬谨慎地遵从天命,这样还不能长久住在一个地方,于今已换了五次都城。如今不承古训,不知老天爷判断的命运,何况说能继承先王轰轰烈烈的事业呢?好像砍倒的树又发出新芽来,老天将命我王永远住在这新都里,继续复兴先王的大业。

这段话说得非常清楚:龟卜的功能就是知道老天爷判断的命运。知天命是为了恭敬谨慎地遵守天命,这是古训,是先王的传统,是继承发扬先王大业的前提。

《商书·西伯戡黎》记西伯姬昌(即周文王)打败了殷商的属国黎,纣王净臣祖伊惊慌失措报于纣王,借机直谏,有“天既绝我命,格人元龟罔敢知吉”句。格人是至人,圣人,与元龟都是能知天命的。《周书·金縢》为周公因武王重病向天祈祷愿代武王死,后史官将祈祷之册书放进金属装饰之匣内故事中有“今我即命于元龟”、“乃卜三龟,一习吉”句。“即”即“就”,即命就是把命运交给元龟,由之判定,卜三次。

更明显论龟卜功能的是《周书·大诰》,为武王死后,纣王子

武庚勾结武王弟管叔、蔡叔叛乱，周公东征出师前诏告之文。有言“予不敢闭于天降威，用宁王遗我大宝龟，绍天明”。宁王即文王，天明即天命。意即“我不敢藏起天之降威施罚，用文王留下来的大宝龟，问天命”。后面还有：“已！予惟小子，不敢替上帝命，天休于宁王，兴我小邦周。宁王惟卜用，克绥受兹命。今天其相民。矧亦唯卜用，呜呼天明畏，弼我丕基。”译作：“唉！我年轻人，不敢改变上帝的命令。上帝嘉惠于文王，振兴我们小小的周国。当年文王只用龟卜，能承受这个天命，现在老天帮助众民，何况我也只用龟卜呢！哎呀！天命太可怕了！帮助我们伟大的事业吧！”这段话告诉我们，龟卜的功能是为了知天命，不能违背、改变天命。

要像文王那样获得天的授命与保佑。龟卜成了决策的重要依据，甚至主要依据。而且强调只用龟卜，文王只用龟卜，周公仍只用龟卜。确实《尚书》除一篇《洪范》外，都是只见龟卜不见筮占。由此可见上帝神为主宰的天道观、天命观是通过龟卜知天命来实现、体现的。

《洪范》一篇记周灭殷后，周武王向箕子询问治国方略，箕子追述了上帝赐予禹洪范九畴的故事。“洪”是大，“范”是规范，治国之本也。首推五行。“七稽疑”。就是“择建立卜筮人，乃命卜筮”。注意这里卜筮并提，而且箕子对武王说：“汝则有大疑，谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮。”如投票表决，龟卜、筮占在五票中各占一票。五从为大同，自然大吉；三从，吉；两从若只君王自己加龟卜从内吉、外凶；龟、筮共违静吉动凶。这里龟卜已不是知天命、决策的惟一手段，决策、稽疑的手段多元化了。这明显和周初“只用龟卜”的记载矛盾。

《洪范》一篇郭老和许多学者都提出过怀疑。郭老认为是孔子弟子子思（即原宪）所作。

上帝神为主宰的天道观统治的时代，是只用龟卜或以龟卜为主的时代。因为龟卜钻后灼出裂纹直接呈象更能体现天命，



筮占数变只能辅助。《周礼·春官》记龟卜测天灾、国事,筮占测民事。殷商时最迷信,巫分工为天官六大(总宰、卜占、宗祭、祝祷、史记等),其神权大于行政长官之权。这时“易”是巫文化。

### 三 《周易》形成的历史背景

“三易”只论《周易》(汉代分为《经》《传》)。《三易》《周礼》有记载,贾逵注引皇甫谧云:“夏人因炎帝曰《连山》,殷人因黄帝曰《归藏》。”《世谱》等书记神农一曰连山氏,黄帝一名归藏氏。虽桓谭有记,但马端临《文献通考》以《归藏》汉志无,《连山》《隋志》无。《北史》明言《连山》出于刘炫伪作。或原作失传,后人伪作托名。“三易”皆六十四卦,只首卦不同,《连山》首艮,《归藏》首坤。而卦名亦有不同者,如《周易》随卦、坎卦,《归藏》作马徒(即前驱)、犇。同义异名。辞义解释并无大异,故《周易》足堪代表。

《易传》为孔子及其弟子传人所作争议不大。《易经》自清代诸家即因其辞多文王以后事,断必非文王所作。《经》虽辞多隐喻但含阴阳气凝(坤初六阴气始凝)聚(大畜则像阳气始聚),咸感气和阴阳消息、交合、升降。说明易象发展由热光之象到气象。伴随占法演变。

#### (一)向上帝神权挑战的背景

西周初期,官制变化的启示。《周书·周官》“太师、太傅、太保论道经邦,燮理阴阳”;少师、少傅、少保“贰公弘化,寅亮天地”,其职能即是:调和阴阳,敬信天地,很像原来“天官六大”的职能。但“官不必备,惟其人”。是给人的虚衔——以示尊荣,并无实权。下面冢宰掌邦治,司徒掌邦教,宗伯掌邦礼,司马掌邦政(统六师),司空掌邦土合为六卿。冢即大,冢宰即大宰由天官六大之首,列入六卿。宗教祭祀集团的首脑变成了行政首脑。“宗、史、祝、卜”宗与祝合并,成了宗伯,列入六卿;太史另设;最多等位于六卿;太卜属宗伯。说明什么?宗教祭司集团的功能

和权力削弱了,甚至可以说瓦解了。成王即位,周公摄政导演了一场重大的政治改革。

值得注意的是《尚书·周书》篇目集中于武、成、康、穆四王,只有《文侯之命》为周平王时作,《秦誓》为春秋时期秦穆公作。而周初各篇,强调“天命”——“上帝神意”和龟卜作用的,全是在讨伐殷纣(《泰誓》《牧誓》)讨伐殷乱(《大诰》)以及申斥殷人(《多方》),祝祷祈福(《金縢》),继位受命(《康诰》)时。故周初上帝神为主宰的天道观,只是做周代商承授“天命”的理论根据。但怀疑之风已起,上帝老天爷的权威性在周初已经动摇。“民”和“德”似更重要。

还是武王伐纣作的那篇《泰誓》,就有这样的语句:“民之所欲,天必从之。”“天视自我民视,天听自我民听。”“天命”要体现人民的愿望、意志;老天爷——皇上帝看到的、听到的来自我的人民看到的、听到的。王与天间的媒介是民。

《多士》是武庚叛乱后,周公营建洛邑,迁徙殷人于此,以便于控制,殷人多怨。周公代成王作的诰命。强调商代夏,周代商皆系“天命”,夏、商之亡,如纣是因为“诞淫厥佚,罔顾于天显民祗,惟时上帝不保降若兹大丧”。纣王沉迷于大淫佚,不顾老天显示的民意,于是上帝不保佑他,降下如此大的丧乱。天意显示民意。

《多方》针对成王亲政策二年淮夷、奄又叛乱,征灭奄国,成王回镐京,各国诸侯来朝,针对不服之诸侯,周公代成王发此诰命。强调商灭夏、周灭商是“天惟时求民主”——上天于是(或于时,于改朝换代之时)寻求可以为民做主的人。或“上天及时寻求民之主意”。

这里附带说明一下,中国社会分期问题。在这里“民”似乎不是奴隶,因为在奴隶主眼里奴隶不是人,是不会受上天重视的;只能是氏族部落成员。这正是古代东方的社会特点,向阶级社会过渡贫富分化主要在氏族部落首领和氏族成员间进行。奴

隶来源主要是罪犯和战争俘虏的外族人。《周礼·秋官》直呼为“隶”，如“罪隶”、“蛮隶”。大河灌溉工程公共职能，使部落联盟首领即王权力至高无上；一旦它兼有阶级统治功能，相对于氏族成员——“民”，力量无比强大，所以君权神授，天经地义。但一旦至高无上的王权被推翻（如殷纣），新统治者看到人民的力量，不能不把天命思想和重民、保民的思想结合起来。“敬德保民”，“民意”决定“天命”。

最典型的便是《周书·君奭》。君奭是召公的名字，周公东征平叛后，赞成召公的意见：不要只信天命而怠于政事。此篇记二公之对话。

召公就说：“时我，我亦不敢宁于上帝命，弗永远念天威越我民，罔尤违，惟人。”——依靠我们自己吧！（时与恃古通）我也不能安享上帝赐给的好命，不要永远想着天威能超越我的人民。不犯错误，只有靠人！即人力胜于天命！

周公更明确指出：“天不可信，我道惟宁王德延，天不庸释宁王受命。”——天是不可相信的，我的治国之道只有延续文王的德政，上天才不会放弃文王所受的福命。人本、民本的人文主义思想悄然兴起，向上帝神为主宰的天道观挑战。而且这种思想《大诰》《康诰》等篇可见。所以《诗经·大雅·文王》说：“天命靡常。”天命没有一定，重民、重德天命才管用。《尚书·周书》三十篇周公作十一篇，周公不愧为周初伟大的政治家和思想家。难怪历代儒家思想家皆把儒家思想溯源于周公。孔子思想两大核心“礼”和“仁”全源于周公。周公是儒家政治的典范。

到了西周末年，社会矛盾尖锐，王权动摇。就掀起声讨天的怒潮，许多学者多有引用。不多叙。特别《小雅·节南山》“昊天不庸，降此鞠讟”。——老天爷不善，降此极凶。“昊天不惠，降此大戾”。——老天爷不仁，降此大灾。“昊天不平，我王不宁”。——老天太不公平，我的王怎得安宁？！《旻》更说：“昊天灾眚，敷于下土。”——老天太残暴了，广布灾难于大地。

这时自然天道观登上历史舞台，可以说是顺理成章的。首见《国语·周语上·虢文公谏宣王不籍千亩》除强调“夫民之大事在农”，说：“古者太史顺时觐土，阳瘳愤盈，土气震发，农祥晨正，日月底于天庙，土乃脉发。”——古时候，太史顺时而视土，阳气厚厚地积聚愤满了，土气动起来了，房星（农祥之星）出现于早晨天之正中，日月来到营室，土地便要耕理赶快行动。后面还有“阳气俱蒸，土蒸其动”。指出这是天子斋戒监农举行籍礼的日子。用阳气积聚上升而土动解释农时。

同书《西周三川皆震，伯阳父论周将亡》只用阴阳二气来解释地震，而没有什么上帝的作用。记曰：“幽王二年，西周三川皆震。伯阳父曰：周将亡矣！夫天地之气，不失其序。若过其序，民乱之矣。阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震。今三川皆震，是阳失其所而镇阴也。阳失而在阴，川源必塞，源塞，国必亡。夫水土演而民用也。水土无所演，民乏财用，不亡何待？”

当然，把国之亡推到自然现象造成不完全科学。但自然现象对国之兴亡不是没有影响。因地震，河源堵塞，河水枯竭，破坏了人民的生存环境，造成财用匮乏，增加了人民的痛苦，特别在古代对社会影响是大的。关键在伯阳父解释地震的发生，并没有说什么皇天上帝发怒了。而是论述天地之气，不能失其运行的次序，地震是因为阳气伏于地不能出，阴气压迫使它不能升，阳气失去应在之地而镇压住阴气。上帝神的意志被自然规律代替。伯阳父在西周末年发出了自然天道观的宣言，自然天道观和人文主义是向上帝神权挑战的两大思想武器。

对自然现象，也就是卦象征，模拟的对象，伏羲时代开始，只是光、热现象，“山泽通气”的“气”是空气流动，属于对自然的直观、感性认识。一旦“气”可以解释一切自然现象（构物和变化），“易象”就上升到抽象的理性的阶段。

## （二）术的演变

筮占取代龟卜，成为主要的预测手段。伴随着对上帝、神的

主宰的怀疑,开始向龟卜挑战。《史记·齐太公世家》记载武王伐纣前夕“卜龟兆不吉,风雨暴至,群公皆惧”。惟独太公吕望,强劝力争。结果进军胜利。

卜筮并用首见《左传·僖公四年》(公元前656年)记:“初(当初),晋献公欲以骊姬为夫人,卜之不吉,筮之吉。”但因为献公喜欢这位伐骊戎得来的骊姬,所以从筮。但是卜人说:筮短龟长不如从长。后来韩简又说:“龟象也,筮数也。物生而后象,象而后滋,滋而后有数。”

从这个例子可以看出以下几点:

(1)传统的观点龟长——寿命长,更能通神,筮不如龟,是从上帝神为主宰的天道观看问题得出的结论。龟兆呈象,筮卦因数。传统的观点是物生出来就有象,象多了叫滋,才有数。象为本,筮为数。这也是传统以龟卜为主,筮占为辅的理论根据。实际上物一象一数的客观事实,与龟卜一象、筮占一数之间没有必然联系。

(2)晋献公呢,他来个从筮,不从龟,因为筮的结果与自己的观点一致。当然《左传》本例是要证明龟卜的正确。这是春秋前期的观念。但在晋献公脑子里,上帝一神主一天命并没有什么可敬畏的了。说明这时观念正在更新,时代的潮流正在变。筮占终于可以摆脱对龟卜的从属地位,可以独立使用,进而取而代之。

(3)注意从事龟卜的角色,原太卜的专职,如今由其助手卜人独立操作,已无“天官六大”宗教祭司集团的崇高地位,和神权象征的至上。

龟筮并用还有一例:《左传·僖公三十五年》(公元前635年),晋文公为纳周王事,使卜偃卜之,又令筮,皆吉。二者一致。看来只卜并不放心,筮占的地位趋向于压倒龟卜。

只用筮占,不用龟卜之例,最早见于《左传·庄公二十二年》(公元前672年,公元前七世纪前期)记:“陈厉公生敬仲,其少

也。周史有以《周易》见陈侯者，陈侯使筮之，遇‘观’之‘否’。”由此看出：(1)筮占可以取代龟卜，独立使用。(2)筮占，已非太卜专职，周史也可代劳。《国语·晋语》还记载晋文公自献公二十二年(公元前655年)由蒲出奔。居秋十二年，至鲁僖公十八年(公元前642年)经齐、卫、曹、宋、郑、楚至秦，流亡多年将返晋。《重耳(晋文公)亲筮得晋国》篇记：“公子亲筮之。曰：尚有晋国，得贞‘屯’悔‘豫’筮史占之皆曰不吉……司马季子曰：‘吉，是在《周易》皆、利建侯。’”看来非太史、太卜(或卜人)，当事人亦可自占。筮占由宗教祭司集团传到凡人手中，世俗化。由此看来春秋时期上层人物中不少人会筮占(即俗官多懂《易》，筮占必与《周易》联在一起，《周易》是断卦依据)。

为什么筮占能取代龟卜？到公元前6世纪《左传》上只有筮占记载，无有龟卜记载(当然后来史书上还会有零星龟卜记载，但总体上筮占代替了龟卜)。这也是《周易》兴起的原因。

(1)春秋时期，人们对神主上帝越来越怀疑。《左传·庄公三十二年》(公元前662年)记载有神降于虢国莘地，史嚣曰：“虢其亡乎？吾闻之，国将兴，听于民；将亡，听于神。”这种观点的出现，神、上帝还有什么信仰的价值呢？龟卜以知神意，天命又有什么价值呢？龟卜的理论基础动摇了。筮占的地位提高，恰恰和不信上帝联系在一起，这难道还不能引人深思吗？

(2)筮占之取代龟卜，不仅由于操作似乎简单一些(有的书上这样说)，更主要因为筮占具有更适应非神化的性质。正因为“筮、数也”。因数成卦：揲蓍法，分蓍草，成卦后思维操作。

(3)更值得注意的是《周易》(指《经》)书已出现：《左传·庄公二十二年》“周史有以《周易》见陈侯者”，就是《周易》其书出现的最早正史记载，有的学者因《左传》经刘向之手诠释过恐失其真，加入刘向的观点是有可能，但基本史实却绝非不可靠。僖公十八年例，与他例皆引用了卦辞。庄公二十二年例还引用了《观》六四爻爻辞：“观国之光，利用于宾王。”卦、爻辞之出现必早于鲁

庄公二十二年,即公元前672年。但最早出现于何时,则无从查考。若伯阳父是应用《周易》思想则书必成于其前,但伯阳父无引用字眼;若《易》继承发展伯阳父思想,则书必成于其后。此书必在伯阳父前后出现。

### (三)孔子与《周易》是什么关系

西周至春秋时期新的思潮:人文主义和自然天道观向上帝神权挑战,伴随着筮占与《周易》(《经》)兴起。《史记·孔子世家》记载孔子晚年读《易》“韦编三绝”。韦编是连结竹简的皮条,绝是断。韦编断绝,是孔子好《易》,反复思考,反复翻动竹简的生动描述。孔子以仁和礼为核心的人文主义伦理观、社会观众众多熟知,争论在天命观。

我认为只有“天命”二字,并不能说明就是上帝神为主宰的天命观。对照《论语·原宪》:“不知命无以为君子;不知礼无以立也;不知言无以知人也。”“知命”、“知礼”、“知言”三者,“知命”是第一位的,是为君子的先决条件。

知命,命赋于天。故《为政》中有“五十而知天命”。《季氏》中“君子有三畏”,头一个就是“畏天命”。这类话还很多。其弟子子夏更明确“死生有命,富贵在天”。但东汉王充更厉害。《论衡》从开头起,至少有十五篇是论命。但其《无形篇》说:“人禀元气于天,各受寿夭之命,以定长短之形……人体已定,不可增减;用气为性,性成命定。”分明建立在元气构物说的唯物主义基础上。又怎能说承认天命就是承认上帝?

关键在于这个“天”是自然的,还是神主的。像颜渊死了,孔子说:“噫!天丧予,天丧予!”(“老天爷要我的命了”)这一类话是有感情色彩的,现代人不信鬼神的,有时也会喊几声:“老天爷!”又如在《宪问》里,孔子为了向子贡说明没有人知道他,说“不怨天,不尤人,下学而上达,知我者其天乎”? (我不埋怨天,不责备别人。我下学人事上达天道,知道我的恐怕只有老天爷了)这也是感情色彩、渲染气氛的文学语言,非哲理论述。我认

为有两条可参考。

一条是《阳货》中：“子曰予欲无言。子贡曰：子如不言，则小子何述焉！”子曰：“天何言哉？四时行焉，百物生焉！”孔子说我不想说话了。子贡说先生不说话我们还能传述什么？孔子说天又何曾说话？一年四季不在运行吗？百物不在生长变化吗？这段话孔子是论勿多言的。却说出了对天的看法，那就是天道自然，无意无言，只有四季寒暑变化，使地上百物生长收藏变化。另一条是《八佾》中的“获罪于天，无所祷也”（你违背了自然规律，祈祷也没有用）。

孔子崇“道”，而慎言“天道”。《公冶长》中子贡说过：“夫子之文章可得而闻，夫子之言性与天道不可得而闻也。”这一点与老子不同。但孔子受到老子的影响是显而易见的。《庄子》、《吕氏春秋》等书，均有“孔子学于老聃”（《吕氏春秋·当染》）的记载。这个“学”字包括问礼，老子也势必为之讲论“天道自然”之类的道理。社会思潮加老子影响，孔子形成自然天道观，也很自然。孔子对鬼神的态度，可以为旁证。

《先进》：“季路问事鬼神。子曰：未能事人，焉能事鬼？！敢问死。曰：未知生，焉知死！”《述而》说：“子不语怪力乱神。”（这是郭老的标点方法，也有“子不语怪、力、乱、神”四种）如前译作“孔子不说奇怪的力量、乱七八糟的神”。毫不含糊，只是在祭祀上似有让步。

如《雍也》中“务民之义，敬鬼神而远之”（治理众民应该做的是，敬奉鬼神而远离鬼神）。祭祀只是治理人民的手段，而不是真信鬼神。

这一观点，体现于《周易》。《周易》（《经》）为筮占之书。而最初筮占为龟卜之辅助手段应与祭祀的关系密切。但涉及祭祀经之六十四卦，三百八十四爻之辞，卦辞只五处，爻辞十一处。而《传》《象》只三处。只《象传》《鼎》《豫》出现“上帝”字眼，而清代惠栋证明为衍文，即后加之文（见《易汉学》）。关键在于祭祀



目的。涉及祭祀功能的有两个卦:一为《涣》卦,总体卦象象征着涣散的局面。卦辞:“王假有庙。”王到庙里祭祀正是为了凝聚众力。一为《萃》卦,“萃”本身就是凝聚的意思。卦辞:“王假有庙。利见大人,亨,利贞,用大牲吉,利有攸往。”王到庙里用大牲畜祭祀,正是为了凝聚众力,以使出征有利。这就是祭祀的政治功能。更如《既济》九五爻辞:“东邻杀牛,不如西邻之箫祭实受其福。”杀牛祭礼重,箫祭用麦或用菜汤礼轻。东邻若行殷纣之暴政,西邻行文武之仁政。西邻受福。是否受福,不取决于祭礼轻重,对神的崇拜程度,而取决于对民是否爱护,这才是真正的祭祀的诚意。这也是人本、民本思想。

只举此一例,即祭祀观,可见《易经》与孔子观点的一致;其他观点后面会一一展现。《易经》必如《诗》《书》《礼》《春秋》诸经最后经孔子予以定型。孔子生于鲁襄公二十一年(公元前552年),卒于鲁哀公十六年(公元前479年)。在《周易》最早出现于正史《春秋左氏传》鲁庄公二十二年(公元前672年)之后一百多年。孔子的定型,必对以前太卜、太史的积累,作出裁定和发展。

而这种祭祀观,在《周礼》《礼记》中我们也可以得到证明。《周礼·春官·宗伯》列举祭祀之吉礼共十项。除了先王(王的祖先)享四时之祭。以禋礼(烟气闻上)祀昊天上帝;以实柴(弊、牲布柴上燃烧使烟气上天)祀日月星辰;以膋燎(积柴焚燎)祀司中、司命(文昌第五、第四星),观风、雨师;以血祭(以血滴地)祭社(土)、稷(农作物)、五岳五祀(五行)。以狸沈(埋沈牲、弊)祭山林川泽;以爽辜(劈胸折体之牲)祭四方百物。祭祀对象仍然是自然物,也就是自然神。祭祀的意义也是《周易》的象——象征人和自然的和谐。

那么,祭祀的目的是什么?只为凝聚民众之力,即孔子所谓“务民之义”——治理民众的手段。所以祭祀和社会公共职能,紧密联结在一起。《礼记·月令》体现得十分清楚,每月有每月的寒暑特点,生物生、长、收、藏的特点,所以王祭祀之后要颁布相

应的政令，故名之为《月令》，下面举几个例子（各月天象从略）。

孟春之月，立春先三日斋戒，“立春之日天子亲帅三公九卿、诸侯、大夫，以迎春于东郊还反赏公卿，诸侯，大夫于朝”。“是月也天子乃以元日，祈穀于上帝，乃择元辰，天子亲载耒耜，躬耕帝藉（行藉礼，亲耕天子籍田）”。“是月也，天气下降，地气上腾，天地和同，草木萌动，王命布农事。命田竣（农官）东郊，皆封疆（土埂疆界），端径木（即小沟上有径木端正之），善相（察查度量）丘陵阪险、原隰土地，所宜五谷，所殖以教民，必躬亲之，田事即飭，先定准直，农乃不惑”。“是月也，命乐正入学习舞，乃修祭典。命祀山林川泽，牲毋用牝，毋聚大众，毋置城郭”。“不可以称兵”。祭祀后天子政令，十分具体，多关农事。另外春象生机，故牲不用雌，毋用兵杀生，毋兴劳役妨农事。

以后逐月叙述，如仲春，“以大牢祠于高禘”（媒氏之官，嫁娶之象），启户警雷，“日夜分则同度量钧衡”……季春之月“荐鞠衣于先帝”，“天子布德行惠，命有司发仓廩，赐贫穷，振乏绝”。孟夏之月“迎夏于南郊，还反行赏，封诸侯”（夏令物长有序），“毋发大众”、“毋大田猎”。孟秋之月“迎秋于西郊”，还返赏军帅武人于朝，天子乃命将帅选士厉兵，“以征不义，诛暴慢，以明好恶，顺彼远方”。秋行杀令，“审断决狱，讼必端平”。孟冬之月“迎冬于北郊”，“反还赏死事（为国事捐躯者），恤孤寡”，“谨盖藏”，“行积聚”（秋收冬藏，充盈仓库），“劳农以休息之”……

李约瑟博士认为《月令》出现的时间很早，大约在西周初年。我认为至少反映了西周初年的社会情况，尽管篇内有后人加工的痕迹，如出现秦朝的官名“太尉”。《月令》中的周天子，我看也不过是一个氏族部落联盟总首领的角色，他是社会公共职能总的代表，包括“赐贫穷”、“恤孤寡”，这也再一次证明“民”是氏族部落成员。而这里的上帝也只是自然的天的代名词。《周礼》中有“昊天上帝”。但这个“上帝”并没有西方基督教、天主教的“上帝”的绝对权威性，不然《诗·小雅》里就不会有那么多骂天的诗

句了。周的上帝,比殷商的上帝,其权威性已经退化了。当然我们承认,许多历史学家所考证得出的结论:周初的生产力水平和社会发展水平低于殷商。但殷人最迷信上帝鬼神,其统治被推翻时并未受到上帝鬼神保佑,事实的教训更重要。以祭祀行教化和规范社会公共职能活动,这是人本、民本的人文主义思想的一种特殊表现形式。如果说《泰誓》武王伐纣是假天命而行民意,这里是假天命以正人事。

《易传》为孔子及其弟子传人所作少有争论。《易传》解释《易经》使之哲理化、理论化、系统化,更充分地论述孔子的儒家思想。从自然天道观的自然哲学出发并与人文主义的心性哲学、伦理哲学、社会哲学综合辩证。可以说是西周到春秋人文主义思想和自然天道观思想的大总结和大发展。《易传》成书当在春秋末期到战国初期。经、传均非一人完成。

《周易》形成的准备阶段:观察、观测自然之象,一用卦象象征模拟,二通过整理观察,观测的资料寻找天、地、人变化联系的规律,是科学性;但筮占之法最初是巫的发明,后来又依附于龟卜、祭祀,有神秘性。其成书背景是人文主义思想、自然天道观思想与上帝神权思想并存、斗争的时期。总结的前提是分辨。

什么是分辨?分辨是认清事物的本质,判定类别、正确命名。事物辨同、异,名、实求一致。《易传·系辞下》叫“当名辨物”,《荀子·正名》说“名定而实辨”。分辨的目的是评价和选择。定名形成概念,进而构成理论体系,进行综合辩证。而分辨的前提是分辨者的视野角度,层次高度,参照框架。

《易传》的视野角度是“自然之道”(司马光语),天、地、物人的自然本质和变化规律,即客观视野,而非主观臆断。而其层次高度是“圣人之道”,最高层次的智慧。而其参照框架是“与天地准”,而且圣人之德“与天地相似”。这正是“易”的包容性和生命力的根本原因。

《易传》的两大思维模式:辨类正名和综合辩证。也是一切

智囊所必备的思想方法。下面我们将一一展示,具体论述。

《易传》不仅构筑了自然天道观和人文主义的哲学体系,形成了完整的象征、模拟的象数(模型)理论。而且把筮占解释为以数变模拟天地自然变化。巫文化就被改造而科学化。哲理、象数、筮占本书都将有专题论述。

前言已介绍本书的特点:由具体到抽象,再回到具体。本章介绍《周易》形成的历史事实,探源解秘,才能正本。解决对《周易》认识的障碍。而且逐层深入,《导论》和本章我们初步接触的《周易》的概念,以下各章将深入论述。

#### (四)《周易》与五行学说关系

旁证《易传》是否可能如郭老考证在战国后期最早出现!

如果《易传》系战国后期作品,有一个问题就需要提出了。战国后期五行学说盛行,应对《易传》有所影响。而《易传·彖》或《象》解释卦爻辞都没有五行生克的痕迹,而且就连《说卦》中论及八卦所象方位都没有配上五行。并由此再一次旁证《左传》占例的真实性。因《国语》《左传》占例共二十余例,亦无以五行生克断卦者。看春秋后期《左传·襄公二十五年》(公元前538年)卦例。齐棠公死,崔武子去吊唁。见其遗孀,自己家臣东郭偃之娣棠姜美,欲娶之。筮遇“困”(䷮)之“大过”(䷛)。史皆曰吉。独陈文子断曰:“夫从风,风陨妻,不可娶也。”“困”卦下卦“坎”为中男,变“大过”下“巽”为长女,故曰:“夫从风,风陨妻。”但若论五行生克更简单,“大过”上卦“兑”金,下卦“巽”木,只要断金克木,亦“陨妻”(丧妻)之象。

中国五行学说,最早见于《尚书·洪范》箕子论洪范九畴:“一五行:一曰水,二曰火,三曰木,四曰金,五曰土。水曰润下,火曰炎上,木曰曲直,金曰从革,土爰稼穡。润下作咸,炎上作苦,曲直作酸,从革作辛,稼穡作甘。”而且可溯源于龟卜:《周礼·春官》“正义”说:龟裂之纹(看形状是何)“有金木水火土五兆”。所以阴阳概念,源于天占和筮占;而始见于《易经》。五行则源于龟

卜,而始见于《洪范》。

《尚书》还有一篇《大禹谟》提出“六府”,只多了一个“谷”——粮食。由《禹谟》人民所需具体物资到《洪范》标定物质之五种形、性材、用,是个抽象化的过程,《禹谟》之作必在《洪范》之先(《禹谟》系孔壁晚书,已证为伪作)。

但《国语·郑语·史伯为桓公论兴衰》。桓公友,郑始封之君,周厉王子,宣王弟,由宣王封之于郑。幽王八年为司徒,与伯阳父同时。史伯之论点:“夫成天地之大功者,其子孙未尝不章。”(章即显)举例就有:“商契能和合五教,以保于百姓者也。”并说:“先王以土与金、木、水、火杂,以成万物。是以五味以调口,则四支以已体,和六律以聪耳,正七体以役心(七体即七窍),平八索以成人(八索似即八卦)……务和同也。”此五行学说之论在西周末,无五行之数,但亦已提出五种物质构成万物。当在《禹谟》之后,《洪范》之前。但八索是否八卦存疑。

《礼记》西汉戴圣编辑俗称《小戴礼》,其哲学论文近子思、孟子思想,必戴圣收集自战国以来子思、孟子一派儒家后学之作。其中《礼运》《月令》二篇论述五行学说,并列举五行、四方(加中央土亦五数)、四时(十干)、五帝、五神、五虫、五音、十二律、五味、五嗅、五祀、五祀祭先品,明堂、五色、五谷、五牲。形成天、地、人五行大系统。又远胜于《洪范》。

《月令》是五行相生系统,顺序相生,木、火、土、金、水。《墨子》《经下》和《经说下》有五行相胜之说,邹衍因之而创五德终始(循环)之说,顺序相克,木克土(禹代黄帝之朝),金克木(商代夏),火克金(周代商),水克火(代周必水德王,即后来之秦)。而《国语·郑语》史伯则提出“和合五教”,“务和同也”。看来至战国时期五行生、克、合三种相互作用机制已有。

那么《荀子·非十二子》为什么说:“略法先王而不知其统(真正的传统),犹然而材剧志大,案往旧说,谓之五行。甚僻(怪僻)违(违理)而无类,幽隐而无说(无法解说),闭约(闭塞简约)而无

解,案饰其辞而祇敬之(敬如神祇)。曰:‘此真先君子之言也。’子思唱之,孟子和之,世俗之沟犹瞽儒(愚暗之腐儒),嚙嚙然不知其所非也。遂受而传之,以为仲尼、子游(郭嵩焘疑为子弓之误),为兹厚于后世(因为这个被后世看重)。是则子思、孟轲之罪也。”

(1)荀子与子思、孟子时隔不远,因而子思、孟子确实倡导过五行学说,应当没有问题。但诸书无载子思之作,《孟子》七篇(各有上下)中并没有论五行者(中有《外书》四篇已佚失)。那么荀子此论从何而发?所以郭老疑子思、孟子或其弟子,伪造《尚书》之《洪范》,或者还有《禹谟》;另外就是为《礼记》诸篇之作。

(2)荀子已处战国后期,但这时阴阳学说和五行学说,还是两个并行的学说,二者未接轨。

(3)《韩非子·显学》说:“孔、墨之后,儒分为八,墨离为三,取舍相反不同,而皆自谓真孔墨。”子思、孟子一派倡导五行学说,但没有论及过《周易》。《荀子》书中则多次引用《周易》而且大力倡导《周易》,但反对思孟一派的五行学说,怪僻、违理、隐深、隐晦、闭塞、简约,一系列贬义词加到其上。这说明战国时期阴阳学说和五行学说,不仅没有统一起来,而且是对立的。也说明五行学说还不够成熟完备。但它由西周末也许更早,到战国时期,经子思、孟子之儒,加上墨家后学,邹衍之提倡,已很盛行。《易传》若作于此时,不能一点影响甚至反应都没有。即使作为对立面,也该提到,如《荀子》。为什么要对立?可能是派系之争的偏见。

把《周易》阴阳学说和五行学说统一起来的是《黄帝内经》。它把五行看作是阴阳的量化和具体化。依阴、阳量的多少,分为三阴三阳,即六气。即厥阴风木,少阴君火,太阴湿土;少阳相火,阳明燥金,太阳寒水;加上五行十干化五运,和干、支本身五行形成极复杂的生克机制、盛衰变化机制。此书必在荀子以后,很可能在西汉完成。有人说此书亦战国时作,非也。但它必在

京房之前,《京氏易传》十分明显受其影响。至此五行学说才告成熟。

(4)荀子在儒家中最崇拜的只有两个人,即孔子和子弓(即肝臂子弘)。《非十二子》有两段话歌颂他们:“无置锥之地,而王公不能与之争名。在一大夫之位,则一君不能独畜,一国不能独容,成名况乎诸侯,莫不愿以为臣,是圣人不得势者也,仲尼、子弓是也。”又说:“今夫仁人也,将何务哉,上则法舜禹之制,下则法仲尼、子弓之义。”就是说,虽穷无立锥之地,贵最多至一大夫之位,但名声超过诸侯,影响跨越国界,今天仁人的共同榜样,只有孔子和子弓。而在司马迁列的《易》师传世系中只隔一人。若《易经》最后成熟完善于孔子,则《易传》很可能出自子弓之手,至少其中部分篇目。是荀子继承《易传》的唯物主义传统,而不是《易传》继承荀子的唯物主义传统。

此论纯为辩证《周易》《经》《传》成书年代非专论五行学说(另有专著),而且论必有书为据。至于五行起源之推测,想必有了四方、四维概念和金属工具,五行概念才可能出现。不过其发展不如《周易》阴阳学说。因各书多只言片语,至《黄帝内经》才有书专论。谨说明。

## 第二章 哲理论： 《周易》哲理精神解释

《周易》哲理精神，即《易传》解释《易经》贯穿的哲理精神，其特点是以自然天道观的自然哲学决定、派生人文主义的心性哲学、伦理哲学、社会哲学，为之提供理论基础。所以《易》才能成为儒家六经之首。也是中国古代智囊的世界观。而道家之《老子》即《道德经》和《易传》都以“道”为论述之核心，论题和所用概念与儒《易》相通，也是以自然天道观为理论基础。可以视为从不同角度解释《易经》。老子与孔子同时代，而《老子》最后成书，郭沫若以书中“仁义”合用和有“万乘之主”语，考证当在战国时期，与《易传》成书时间相近。故对比论述。

### 一 自然天道观

什么是天道观？天道观就是宇宙观。“天”是宇宙整体，“道”是本源和法则（变化规律）。《易传·说卦》中还有“地道”、“人道”。《论语》的“君子之道”和“邦有道”、“邦无道”的治国之道，全是此意。

《论语·述而》中“道”是儒家理论的最高概念，儒者追求的最高目标。《论语·述而》说：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”“艺”是具体的“术”，操作技术、艺术。六艺：礼、乐、射（射箭）、御（驾驭马车）、书（书法）、数（数学计算）。志是坚定不移追求的目的。



标,那就是道,是天地万物之共本同则。据是坚守,坚守什么?德性。依是依靠,德性靠仁的言行来体现。游是具体操作六艺之术来表现道、德、仁。弄通自然之道,积成淳厚德性,人为之术操作起来必定游刃有余。《易传》之论以道为核心,道生天地万物是最大的仁的体现。正如伏羲教民渔猎,改善人民的生活,而民自然会有变化,“以仁化民”(邵雍语),不教而化。《尚书》以德为核心,首推尧、舜,以德教民,而兴礼乐。《诗经·大雅》中的《颂》以功为核心歌颂商汤、周文王、武王伐暴救民维新之功,以功劝民行诛(杀)伐之义。《春秋》则以力为核心,记五霸之力,以力率民,力在智术,而藏民意,所以儒家必须以《易》为六经之首(见邵雍《观物内篇四》)。

《老子》河上公注、王弼注都以“道经”为上。“德经”为下,体现“道”为核心。长沙马王堆汉墓帛书《老子》以“德经”为上先论治世,后论出世。《德经》说:“故失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。”“道”,也是第一位的最高概念。道为万物之本;德为一物一人得之道而成性;而仁、义、礼……都只是德性之一种;仁爱普施,义断其宜(应该给谁)则分彼此;礼则因分彼此有等差外化于言行。所以道是最大的概念范畴,失其总体得其部分。《庄子·天道》记载了孔子见老聃,孔子讲六经六纬(纬释经)之说。老聃说“愿闻其要”,孔子说“要在仁义”。并为之下定义:“中心物恺兼爱无私,此仁义之情也。”但老聃认为“无私焉,乃私也”。“夫子亦放德而行,循道而趋,已至矣,又何偈偈乎揭仁义”。很明显孔子之六经以仁义为要,仁义体现道德。但老聃则认为顺(循)道而前进,正(放即正)德而行动,又何必拼命(偈偈)去讲仁义。因为孔子衷心使他人、他物快乐(恺解为乐)的兼爱无私,老聃认为仍然是有私。因为仍然是有为之爱,刻意追求之爱,以我爱换你爱,有施必有得。惟天道运行无为而无不为普施之爱,才是无私的爱。

儒家自北宋程颢、程颐 and 南宋朱熹以后以理代道,始称理

学;此前,特别汉儒之学,又叫道学。而《史记·孔子世家》记载了“鲁南宫敬叔,言鲁君曰:‘请与孔子适(到)周。’鲁君与之一乘车,两马,一暨子俱,适周问礼,盖见老子云。”“盖”是大概。太史公说:“孔子到周去问礼,大概见到了老子吧。”老子当时为周史,负责管理周之藏书。即《庄子·天道》中之老聃。但孔子什么时间去见老子?《史记》没有明确。前面记了“孔丘年少好礼”,南宫敬叔曾往学礼。后又记了孔子去鲁、返鲁之概况。孔子五十六岁去鲁,在外十四年。“适周问礼”当在去鲁前。《礼记·卷七·曾子问》记孔子答曾子问,说到天子丧礼时,有“吾闻诸老聃”语。证明孔子确实见过老子即老聃。

《庄子·天运》中却记得十分明确:“孔子行年五十有一,而不闻道,乃南之沛,见老聃。”老聃问孔子:“得道乎?”孔子答:“未得也。”老聃两次问:“子恶乎求之哉?”恶是如何。老子问孔子:“你是如何求道的呢?”孔子答“吾求之于度数,五年而未得也”。度数是计算天道日、月运行于星宿之度。又答:“吾求之于阴阳,十有二年而未得。”老子论述了得道的要诀:“中无主而不止,外无正而不行。”思想中没有认识到道的本质,则求道不止,为至诚之志,所以孔子说“志于道”。外在行动不在正道则不行。郑玄、俞樾则以为“正”是“匹”之误写。匹作配,他人应和匹配。即心中有道为主,则行必有众人应和匹配。庄子还记载了:“孔子见老聃归,三日不谈。”孔子研六经已久,但深叹:“道之难明邪!”“孔子不出,三月复见,曰丘得之矣!”此篇言孔、老论道甚详,今只摘其事。这段记载,把问礼变成了问道。虽难免加入庄子的主观色彩、道家观点,有些学者直称为寓言,但却可为《易传》论道之佐证。孔子儒家受老子的道家影响,则是显而易见的。

共同点是自然天道观。所以我们把《易传》和《老子》作对比论述是十分必要的。比可见渊源;比方知异同,明得失,见真谛。

### (一)“道”的定义和天地始生

什么是“道”?《易传·系辞上》说:“《易》与天地准,故能弥纶

天地之道。”准,各家都注为等、同。弥是遍、大、广。纶,京房注:知也。王引之:读曰论。《说文》注:“论,欲知之貌。”独虞翻解作络,包络。或可解为经纬,引申为结构、构造。译作:《易》的论题等同于天地,所以能普遍论及天地之道;或能论述普遍充满天地和构造天地万物的道。这段话有两层意思:一层是《易》以天地为体,“不易”。《易传·系辞上》一开头就说:“天尊地卑,乾坤定矣。”另一层是道普遍充满天地,构造天地间的万物。儒家由《易传》到王夫之《周易外传》都不承认老子“先天地生”的道。王夫之说:“道者,天地精粹之用,与天地并行。而未有先后者。先天地以生,则有有道而无天地之日也。彼何寓哉。”也就是道存在于天地之间。是天地之精粹,用于生成变化构物变物。寓是所存在的空间。那么这个能构成天地万物的天地的精粹是什么呢?是物质的还是精神的?道做为宇宙本源是什么?

“道”是“气”之总体,有两种存在状态。《易传·系辞上》说:“精气为物,游魂为变,是故知鬼神之情状。”按照韩康伯的解释,精气聚就构成物;聚极则散,物的结构不能永久保持,游离于宇宙空间的气(不成形)叫游魂,或者鬼神。邵雍进一步说:“精气为物形也,游魂为变神也。”精气构物成形,在物中变化和变为游离于物外都叫“神”。韩康伯说:“神也者,变化之极。”“知变化之道者,其知神之所为乎?”(《易传·系辞上》)神是变化的道,道是天地间气的总和。这个神是道—气无形变化的神,而不是上帝派来的神。气:一变化无形,所以“阴阳不测”。二“无方”、“无体”。方是空间方位,体是形、质成器。所以说:“形而上者谓之道,形而下者谓之器。”道气之总体构成万物形器,但又超出形器。

所以“道”,气的总体,正是物质性的宇宙本体,本质,本源。

在《老子》那里,道的定义更明确,更具体。其《道经》第二十五章,(王弼注本之分章)“有物混成,先天地生,寂兮寥兮,独立不改,周行不殆,可以为天下母。吾不知其名,字之曰道”。“人法地,地法天,天法道,道法自然”。两段话非常明确地指出,

“道”是物，不是精神不是理念，是自然物，不是超自然的主宰。这个物的特征标志是“混成”、“独立不改”，即性质混一未分，独一无二；“寂寥”则是静止不动；到了动起来，“周行不殆”时，就要生万物了，所以是天地万物之母。《道经》第二十一章形容其状态是“恍惚”，“其中有物”，为什么恍惚？《道经》第十四章具体形容为“视之不见曰夷”，“夷”，没有形状；“听之不闻曰希”，“希”，没有声音；“搏之不得曰微”，“微”，极小。《道经》二十五章又称之为“大”，为什么？道之整体极大，但每个构成单位极其微小。大可充满宇宙，小到肉眼看不见。正是《易传》所谓的“气”。古希腊哲学家德漠克利特和他的学生卢克来修，称之为“原子”。现代科学分子、原子、微粒子全具有这个特点。但这已经属于“有”的范围了。《易》追溯本源就到此为止了，即“元”。

难理解的是“先天地生”。儒家的《易传》是从现实的角度确定“道”的物质性。道家的《老子》则要探索宇宙初始，即本源。“先天地生”，即天地初分以前，即有天体星球以前。王安石《道德经集义》说：“道者，天也。”道就是天，先有天，后有地。天是宇宙整体。《老子》第一章说：“元之又元，众妙之门。”“妙”，是最微小的运动变化。最微小的微粒子变化，由静到动的一刹那还是“元”。在这以前，才叫做“元元又元”。即“无，名天地之始”的阶段。既然微粒子状态，已经是“有”，“有物”了。那么在这以前的“无”，“无物”，连微粒子都没有。其特征标志——“道纪”和状态——“道状”，又是什么样的呢？《老子》第十四章称之为“惚恍”，虽无物但“有象”。“象”、“状”是人能感觉到的存在方式。即《老子》第二十一章所谓“窈冥”。“窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信”。“窈冥”，深邃黑暗。“信”，可以验证。那么这个真实存在，可以验证的“精”，又是什么呢？

这不禁使我想到现代天文学和天体物理学揭示的天文现象。恒星，因自身质量和核反应燃料消耗会坍塌，体积收缩。如白矮星、中子星（微粒子性质混一）。若星体半径被压缩到小于

三公里,就是美国天文学家约翰·惠勒命名的“黑洞”了。黑洞幽深无形、不发光,但密度、质量极大。它产生的引力,不仅使周围的时空弯曲,并且使周围的恒星发光体,围绕它旋转;它更能撕取、吞食周围恒星的物质粒子。但黑洞却要围绕其中心密度、质量更大,而体积小至极点的奇点旋转。黑洞、奇点中一切物质粒子都要被压力转化为能量,彻底地“无物”了。但黑洞、奇点因其对周围的作用,人是能感受到它的存在的。所以“无物”、“有象”。而宇宙的起源正是反向变化,是奇点随着空间扩大,把能量转化为微粒子,进一步先混后分。

《老子》的“精”,正是能量。现代科学有射电望远镜,有爱因斯坦相对论和质—能相互转化的科学实证。老子靠整理科学无法实现。《老子·道经》第十六章,解答了这个问题,原来天有“虚极”状态,人也有“虚极”状态。那就是彻底的无意识态。说白了就是什么也不想,脑海里一片绝对空白。要达到这个境界,前提是“守静笃”。让心——脑静下来,先可以“抱一”,注意到一个点。这时你会凭直觉感到万物的运作都会恢复到根本状态(“复根”)。那就是“气”、进而“微”的运动状态。一旦人的气场和宇宙的气场沟通,统一运转,便形成能量场的统一运动。人终于可以悟到宇宙的本源了。这是在更高层次上证明了人的心性本质与宇宙的本质相通。这又有什么神秘呢?

当然,现代科学证明宇宙除了星体外,还有 23% 的暗能量, 23% 的暗物质。可以扩大“无形”、“无物”但“有象”含意的范围。老子的时代当然无能为力。但哲学的抽象,直觉的境界,却可以超越时空,超越科学手段的局限,做出最高层次的智慧结晶,使后人赞叹!

“道”,便是中国古代哲学的最高概念。而“易”初之阶段:称为“不易”——不变;“元易”——本源之“易”。

现在做第一步的具体化,道一分二。《易传·系辞上》说:“一阴一阳谓之道。”《韩非子·主道》:“道者,万物之始,是非之纪

也。”《贾子·道德说》：“物所导始谓之道。”《释名》云：“道，导也，所以导通万物也。”道既然是气构物，没有物，已有道（气），所以为万物之始，道即导，先导，导则通，通则生。《淮南子·天文训》：“天道曰规，始于一。故分而为阴阳，阴阳和合，而万物生。”道一为混元（混沌）一气，故为“元易”。分二阴阳性质相反为“反易”。元则至简，为“简易”。反则变为“变易”。一阴一阳，并立俱生——同时产生。《管子·正》篇说：“阴阳同度曰道。”同度，数量总体相等。道为精气，混一变二。怎么变的？邵雍《皇极经世·观物内篇之一》：“动之始，则阳生；动之极，则阴生。”混元气，内蓄能量，未动即静；蓄势致动，动则为阳；阳极动极反静，静即为阴。气如果是微粒子，这段描述，正合玻尔的波一粒二象性原理。波尔论述的是光，在此我们论题更广泛是一切微粒子。光的静象是粒子态，动象是波。二者可以相互转化。道即气混一，因动、静而呈二象。静极，始动，加速。动极，始静；各种状态，周期循环。“宋易”用太极图象来描述。描述阴阳转化运行。

气构物为材有性。《素问·阴阳应象大论篇》说：“阳化气，阴成形。寒极生热，热极生寒；寒气生浊，热气生清。”即阳热阴寒，阳清阴浊，阳化气，阴成形。所以“积阳为天，积阴为地”，“故清阳为天，浊阴为地”。热而清之阳气动升为天，故天有气象恒星处于核反应状态。正是清热的微粒子态的动极状态；寒而浊之阴气降静为地也包括一切行星以及卫星，气聚成形，气凝为质，气构成物。相对静才能聚、凝。在这里，阴阳是两种不同性质的微粒子——构物的材料。寒热清浊源于动静。

《老子》说：“反者道之动，弱者道之用。天下万物生于有，有生于无。”（第四十章）四个概念：反、弱、有、无。陆德明《经典释文·老子正义》的解释很难懂：“盖反推所以弱之原，弱指所以反之实。凡言反者，即欲用弱；言弱者即是与群动诸有相反。非弱之外，又有所谓反也。道之静本无，故动则常为相反。无之体虚，故其用常以弱为事。盖物生于气，气生于道；气形有，而道则

无,此有无所以相反也。”太极一,“天得一以清”“有其母乃存无形”(王弼注)。此论演化机制,无怎样生出有,什么叫“反推所以弱之原”?万物反向推其原是什么?是至虚(无形)至幽(暗一窈冥)至静的道即无极。什么是“弱指所以反之实”,弱即气又叫微,它的相反的东西应该指向什么?是实(有形质)、显、动的物,即陆德明所谓“群动诸有”。虚实,有无(形、象),动静正好相反。而“恍惚”为二者中间过渡状态,似有似无,似实似虚,欲动仍静。而弱则是道的最小构成单位,即气,或精气、元气。什么是“反者道之动”?反可理解为虚无向实有,幽隐向明显,静止向运动的转化,即道向物的转化。转化机制取决于“动”。道无极而太极动则分阴阳(两仪)。动—静,热—寒,清—浊的分化,引起气象之变,气聚形凝质之化。说反则可理解为阴阳相反性质之物,其出现完全因为道动起来。什么是“弱者道之用”?弱是极其微小之物,道之最小组成单位,即气,微粒子。也是万物的最小构成单位。它正是道用来构物的材料。任何一个物都可能得到道的一部分。而观其部分,可以认识整体。所以邵雍说:“观物明道。”(《皇极经世·邵伯温解》)而正反、有无、明暗都是物质的存在形态。现代科学已证明存在着正物质、反物质、暗物质。而物质的存在状态也有动—静、正—反、序(均衡)乱(失衡)之别,更有所谓“0”态,即无与有之间过渡的状态。在人则不仅有意识态还有无意识态,正是这种无意识态是调动人体潜能的先决条件,这就是老子的体道守柔,入静致虚,无为而无不为。“无有人于无间”(《老子》第四十三章)。极一之元,分变正反,通向生,叫做穷。

“道法自然”。道生化万物,是自然法则。自然发生,自然变化。而人效法地,地效法天,天效法道。天气,地物,人体生理和心理,社会都是自然形成,自然变化,自然发展。哪里有上帝——造物主的原始动力和法则?有的只是自然动力和自然法则。不以人的主观意志为转移。宇宙物质本体,归根结底,只有道一气,叫“道气一元论”。“道法自然”的论题无所不包。

东汉天文学家郗萌“宣夜说”认为,宇宙除了天体就只有气(《晋书》十一卷葛洪引述)。天体包括日、月、星、辰(辰是不发光的天体)。

中国古代建筑环境学(即堪輿学,风水术),讲的只是地形与气的关系。聚生气,避邪气(即风),为第一位的法则,再参考天文气变。

论人:《淮南子·精神训》只论形、气、精神三大要素。故如论医,《黄帝内经·素问》强调人九窍、五藏、四肢(十二节)“皆通乎天气”。“生气通天”,“四气”(四时之气)调神,“邪气”(天有八风)发病。《金匱真言论》治病“移精变气”(改变精神状态以调理气脉),《难经》论经脉生气。

论乐:按《礼记·乐记》之论心动感物生情,动气成声,以性(心性精神)驭情,以情驭气,以气驭声,应物传情。用气为核心。

道德修养:《孟子·公孙丑上》强调“吾养浩然之气”。什么是“浩然之气”?“至大至刚,配义与道”。气势表现精神。

中国古代画论:其活的灵魂正是“气韵”。南朝谢赫《古画品录》所论六法,“一曰气韵生动”。强调形似为表;是内在的气动精神决定取势,形成境界。达理、体道,气韵是关键。

中古古代众学本道,无不论气。形式不同。

## (二)阴阳变化之道首论天道运行之变

《易传·系辞上》说:“一阖一辟谓之变,往来不穷谓之通”,“阴静为阖,阳动为辟。”虞翻:阖,闭翕也;辟,开也。坤至阴之象,乾至阳之象。“阖户谓之坤,辟户谓之乾”。姚配中,“阴阳之屈伸也”。孔颖达:开闭相循(顺序而来而往),阴阳递至(交替来到)往来不穷。阴阳往来为盛衰消息之变。阴阳盛衰消息之变,具体表现为昼夜长短,寒暑消长。阴阳二分。由什么决定?天体运行。古人首先感受到日月往来之变。《贲卦·彖传》叫做:“观乎天文,以察时变。”变则通。所以《易传·系辞上》说:“广大配天地,变通配四时,阴阳之义配日月。”变则通的含意是四时正



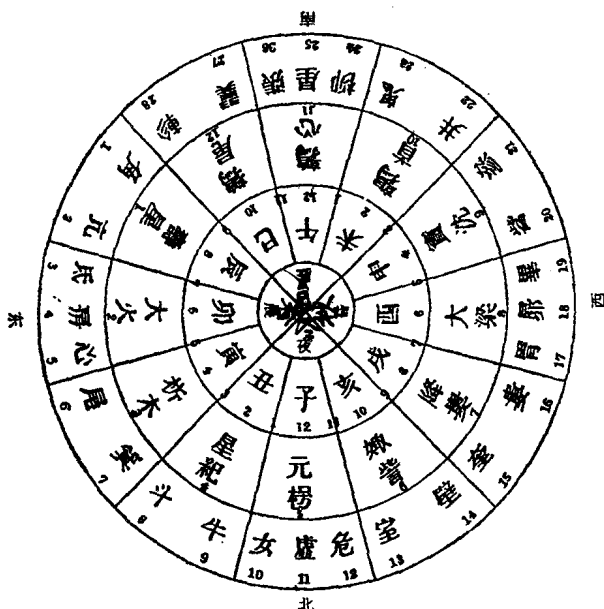
常运行。二分为四。《管子·乘马》：“春夏秋冬，阴阳之推移也。”“寒暑相推而岁成。”而植物(农业社会的命脉农作物)生长收藏变化，植物春生冬死，四时，周期循环，就叫做“原始反终，故知死生之说”(《易传·系辞上》)。一个循环周期成一岁(构成一年)。四时，即四象。春为少阳，夏为太阳，秋为少阴，冬为太阴。所以《白虎通·三正》说：“阳之道极，则阴道受；阴之道极，则阳道受，明二阴二阳，不能及也。”阳极生阴，太阳(☰)之夏，生少阴之秋(☷)，阳中生出阴来。阴极生阳，太阴(☷)之冬，生少阳(☳)之春，阴中生出阳来。再具体化，分二至二分四立即八卦。二至冬至夏至，二分春分秋分，四立立春立夏立秋立冬。

中国古代天文学的原理。日出没定日，日月相会和月之圆缺定月。昼日夜星宿两大参照系统定四时，十二月、二十四节气。所以中国古代的天文学必由四个要素构成：①立极：道在天体现为极，居天之中，相对静止。就是北极星，正对北斗七星(西方叫大熊星座)之第四星天权星，即北斗旋转之轴。极为—。《易传·系辞下》说：“天下之动，贞夫—。”贞是正。极的作用是正动。②分区：《淮南子·天文训》以卯午酉子四正之位分四区，为区之中心位置，为四时之仲：卯正东仲春苍龙；午正南仲夏(夏至)朱鸟；酉正西仲秋(秋分)白虎；子正北仲冬(冬至)玄武；苍龙、朱雀、白虎、玄武四兽即四组恒星总名。而《尚书·尧典》四仲中星，正对房、星、昴、虚。③定位：十二星纪出现于日月相会之际。二十八宿夜中斗柄摇光指向方位，以十二地支标志，对应十二月建(见图14)。④明道：天道是斗柄指向星宿运转之道即黄道，以冬至为起点，天道左行正月寅位——析木(箕尾)，二月卯位——大火(心房氏)，三月辰位——寿星(亢角)，四月巳位——鹑尾(轸翼)，五月午位——鹑心(张星柳)，六月未位——鹑首(鬼井)，七月申位——实沈(参觜)，八月酉位——大梁(毕昴胃)，九月戌位——降娄(娄室)，十月亥位——娵觜(室危)，十一月子位——元枵(危虚女)，十二月丑位——星纪(牛斗)，月建地

支以此为准(此斗指星位以夜中子时观测为准)。

日道是日行二十八宿躔次为赤道十二支位配星纪、二十八宿固定,但自冬至后日右行:正月建寅行亥宫(过室壁)二月建卯行戌宫(奎娄),三月建辰行酉宫(胃昂毕),四月建巳行申宫(觜参),五月建午行未宫(井鬼),六月建未行午宫(柳星张),七月建申巳宫(翼轸),八月建酉辰宫(角亢),九月建戌卯宫(氏房心),十月建亥寅宫(尾箕),十一月建子丑宫(斗牛),十二月建丑子宫(女虚危)。《礼记》月令有记载似假想轨道,另列黄昏和早晨日行宿位。天、日两交于子丑、午未之际。天道圆形(假想模型)设度,以日每日行一度则周天三百六十五度又四分之一,而星宿周天三百六十度,故年三百六十日则余五又四分之一日。再加上月行宿度,日月会期。则盈虚正余置闰之事明矣。天体运行引起天气阴阳盛衰消长之变;可以用四正坎冬,亥、子、丑,震春,寅、卯、辰,离夏,巳一午未,兑秋一申一酉一戌;分统十二辟卦即乾、坤六爻变出之卦,进而除四正卦外六十卦,来象征、模拟。即孟喜《易纬通卦验》虞翻卦气说。爻辰说乾坤两卦各六爻配之同理。都只不过以卦或爻对应四时,十二月、十二地支方位,二十四节气,二十八宿,发展卦象。再进而对应地表生物物候,人体症候。极、区、位、道标定宇宙气场。叫做“立天之道曰阴与阳”。黄道、赤道皆浑天仪一类模型上的假想线。

而阴阳学说与五行学说之交汇、结合,也势在必然。五行的概念,跳出龟卜五兆和治政五事的圈子,纳入《周易》天道运行系统。《庄子·天运》解答“天其运乎?”(天是在运行吧?)“敢问何故?”(为什么?)说:“天有六极五常,帝王顺之则治,逆之则凶。”六极是空间方位:四正方位,加上下成立体。五常即五行,常是正常,行是运行。《淮南子·天文训》很容易以中央土(即太极中宫)统四方。东方木苍龙(青龙),南方火朱雀(朱雀),西方金白虎,北方水玄武。更配五星:东方木岁星,南方火荧惑,中央土镇星,西方金太白,北方水辰星。以之统十二地支方位东方木寅卯



外圈,二十八宿:1角,2亢,3氏,4房,5心,6尾,7箕,8斗,9牛,10女,11虚,12危,13室,14壁,15奎,16娄,17胃,18昂,19毕,20觜,21参,22井,23鬼,24柳,25星,26张,27翼,28轸。

中圈,十二次(参阅表34):

东宫(苍龙):1寿星,2大火,3析木;

北宫(玄武):4星纪,5玄枵,6娵訾;

西宫(白虎):7降娄,8大梁,9实沈;

南宫(朱雀):10鹑首,11鹑心,12鹑尾。

内圈,十二支(表示一日十二时的顺序,自午时起):

午,未,申,酉,戌,亥,子;

子,丑,寅,卯,辰,巳,午。本图出自周世樟《五经类编》(1673)。

图14 中国古代赤道分区(时角分段)图(可借用于月支方位)

辰,南方火巳午未,西方金申酉戌,北方水亥子丑。很容易与十二月建二十四节气、二十八宿系统统一起来。进一步,气候一物

候—人体征候节律系统统一。这是变通、亨的一种形式。

《黄帝内经》则把阴阳、五行之结合理论化。于天道运行系统,则把五行看做是阴阳的量化和具体化。“在天为气,在地成形”。“阴阳之气,各有多少,故曰三阴三阳也。形有盛衰,谓五行之治。各有大过不及也”。“寒暑燥湿风火,天之阴阳也,三阴三阳上奉之。木火土金水,地之阴阳也,生长化收藏应之。故阳中有阴,阴中有阳”(《素问·天元纪大论篇》)。天之气因阴阳比例之多少,而分三阴三阳,而各有五行属性。一阴为厥阴风木(始于立春、丑寅月);二阴为少阴君火(始于清明、卯辰月);一阳为少阳相火(始于芒种、巳午月);三阴为太阴湿土(始于立秋、未申月);二阳为阳明燥金(始于寒露、酉戌月),三阳为太阳寒水(始于大雪、亥子月)。地物之形指植物(农作物)之盛衰,而分五运,木运主生(起大寒日),火运主长(起春分后十三日),土运主化(起芒种后十日),金运主收(起处暑后七日),水运主藏(起立冬后四日)。这是常态。常态是由太阳运行(日影方位有征),实际是地球绕太阳运行,日、地距离远近决定的。所以也可以叫做主气、主运。太阳运行是主要因素。

因为干支配合,干十位一循环,支十二位一循环,故三十岁为一纪,六十岁为一周。每年以大寒日为始终,十年始甲终癸,十二年始子终亥,三十年始甲子终癸巳或始甲午终癸亥,六十年始甲子终癸亥。干支交错,五六相合,中平、大过、不及的特征显示周期性规律,建立天体运行和地上气候变化联系系统。

### (三) 阴阳变化之道次论天地合化之生

变是阴阳交替,盛衰消长;化是阴阳交合,生成新物之气象形质。《易传·系辞上》说:“生生之谓易。”韩康伯注:“阴阳转易,以成化生。”阴阳互相转化,交替之变可以理解为互生,阴极生阳,阳极生阴。生则交,少阳可以理解为阴生阳,也可理解为阳交阴;少阴则可以理解为阳生阴或阴交阳。交则合。阳生阴死,合生离死。故春天物生,冬天物死。合则化,化也是变,一物变

成另一物。《大戴礼记·本命》：“化于阴阳。象形而发，谓之生。”变化必生，谓之生易。生有气即有象，气有隐显之分；有形有质则有体。质分刚柔。《易传·系辞下》说：“乾阳物也，坤阴物也。阴阳合德，而刚柔有体。”《列子·天瑞》与《易纬·乾凿度》都有以下之论：“夫有形生于无形。……太易者，未见气也。太初者，气之始也。太始者，形之始也。太素者，质之始也。”太易就是太极：混元一气，阴阳未分，看不见，听不到，隐不现象，气象未分，太易未易（变），故曰太极。气分阴阳，显象有别，叫太初。气象阳清，阴浊聚形，象之极而形生，叫太始。开始有物。形凝有质，质分刚柔而有体，叫太素。生是象、形、质的发生。由无到有。天体恒星发光、发热，虽构成它们的只是气，但有象，甚至有形。行星、卫星等星体凝而有形有质成体，地物同理。这就叫做“立地之道曰柔与刚”。

现在我们可以理解《易传·系辞上》：是故“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业”。太极生两仪，以动静分阴阳，而有气象（太初）；分清浊，生天地，而有气形。两仪生四象，以盛衰、多少，分太阴、少阳、太阳、少阴，既是天运时变，又是气交合生物的简化模式。故物之质分少刚、太刚、少柔、太柔。气象、形质各四为八卦。包括天地气形交生万物。

具体化，两仪象天地，四象加上日、月。如《易传·系辞上》所说：“法象莫大乎天地”，“悬象著名莫大乎日月。”《管子·白心》曰：“民之所急，莫急于水火。”以少阳象日及火，少阴象月及水。也是四象。《易传·系辞下》曰：“天地之大德曰生”，“有天地然后万物生焉。”邵雍《观物内篇之一》曰：“天生于动者也，地生于静者也。一动一静交，而天地之道尽矣。”交则变，化则生，而物分类别。其《观物外篇下》曰：“阴阳生而分两仪，两仪交而分四象，四象交而生八卦，八卦交而生万物。”“类者，生之序也；体者，象之交也。”顺序相生而分类，气象交而形体变化。又说：“体必交

而后生。”这就是《易传·系辞下》所说“天地氤氲，万物化醇，男女构精，万物化生”的抽象化表述。氤氲是气的感应，构精是体的交合，皆生物之道。这是变通即易所谓亨的另一种形式。

交合所得阴阳之气决定物类特点。《观物外篇下·声音唱和万物通数第十》说：“得天气者动，得地气者静。阳之类圆，成形则方；阴之类方，成形则圆。本乎天者，亲上；本乎地者，亲下。故变与应常反对。”得气体现天地之特性但有变有应，生成有异。“阳交于阴则生蹄角之类也，刚交于柔而生根茎之类也。阴交于阳而生羽翼之类也。柔交于刚而生枝干之类也。天交于地，地交于天，故有羽而走者，足而腾者。草中有木，木中有草也。各以类而推之，则生物之类，不过是矣。走者便于下，飞者利于上”。得天气者动为动物，阳交于阴，外阳生蹄角；阴交于阳，外阴生羽翼。蹄角走兽，羽翼飞禽。得地气者植物，刚交于柔，柔在内，如根下蔓条为草；柔交于刚，柔在上，如干上枝叶为木。进一步交变，天之阴阳交地之刚柔。阴交于阳之飞禽再交地之刚者，则体笨飞不起来，兼走兽之性，如驼鸟之类；若交地之柔体柔而飞不起来，只能走，如家禽——鸡、鸭。若阳交于阴之蹄角走兽，再交天阳，则走如飞腾，如骏马、虎豹。走之动物交地刚则笨重皮厚如犀牛、笨熊；交地柔则体柔如蛇、蟾、蚯蚓。而地之刚柔交天之阴阳，如草木交天阳必有飞腾之状；草再交刚则如木。木再交柔或阴则如草。交变则物类分，越分越细则类别越多。两仪—四象—八卦—六十四卦……万物化生。所以《周易》物类学只是阴阳刚柔之排列组合。

交合化生。气交即粒子相互作用引起气象之变、形质之变，是一切化学变化、生物变化的根本原因；体合即生物体雌雄媾合生育繁殖机能，有遗传、有变异，取决于生物体内部粒子构造及其变化。交变类分，而物类之别只在阴阳之气，刚柔之材（构成体质的材料）的排列组合结构。《易传·系辞下》说：“道有变动，故曰爻。爻有等，故曰物。物相杂，故曰文，文不当，故吉凶生

焉。”“道”指的是能构成物的气——微粒子,是道总体的一部分。道的变动叫做爻。等是阴阳类的分别,道动分阴阳,混元一气因动静生出阴阳二气,但都是物,构物的最小单位。杂是阴阳两种粒子混在一起,排列组合。文是组合成的结构。什么是结构?每个微粒子占据特定位置,因而具有一定势能,其作用有场。“当”是各个微粒子力量对比平衡,所以结构才能维持。“不当”是失去平衡,则构成物的微粒子必动,则结构有变,产生吉凶两种可能。向好处变,结构优化则吉;向坏处变,结构劣化,甚至不成结构,变成游离的微粒子则凶。

《周易》的创生理论,包含分与合的辩证法。最原始的合同(混元一气)是分异为阴阳两仪的前提,其转化因动。而阴阳二气交合,刚柔二质组合,雌雄二体媾合,是生出新物、新的分异的前提。异气、异质、异体要素组成新的和谐的整体结构,叫理。所以《中庸》说:“和也者天下之达理也。”和合、分异、化生过程统一。和以致合,生新为利。

而后来于宋儒等同于“道”的“理”,在《易传》里又是什么呢?《易传·系辞上》说:“易简而天下之理得矣!天下之理得,而易成位乎其中矣。圣人设卦现象、系辞而明吉凶。”《淮南子·原道》说:“道者,一立而万物生矣。一之理施四海,一之解际天地。”很明显理是对道的解释,并体现于《易》之爻位、卦象、系辞中。而爻位、卦象只是模拟宇宙万物之结构变化和道的变化。叫做“显道、神、德、行”(《易传·系辞上》)。是主观反映客观的表现形式,是人感觉、思维、直觉结晶的外化。邵雍《观物外篇下·心学》“揆物之理”、“物理之学”的理则是客观外物的结构及其变化。

一切物的形、质特性和一切物的变化,由构成它的最小单位气——道的一部分,或叫做粒子的阴阳属性、数量和排列组合结构,及其相互作用和变化决定。这一点已为现代物理学、化学、生物学所证明,而现代生物学的遗传密码,可以用六十四卦表示。实际上,三爻成八卦之一,六爻成六十四卦之一,九爻成八

十一卦之一，十二爻成四千零九十六卦之一……阴阳两种符号的排列组合，确可模拟万物之结构变化。

论其内部作用机制，以最简单的排列组合八卦为代表。《易传·系辞上》说：“是故刚柔相摩，八卦相荡。”《易传·系辞下》说：“刚柔相推，变在其中矣。”“摩”，郑玄注作迫。“荡”有的书作盪，犹动也。虞翻：“摩，薄也。乾摩坤，成震，坎，艮；坤摩乾，成巽，离，兑。”韩康伯：“相摩，相切摩，言阴阳之交感也。相荡，相推荡也，言运化之推移也。”阴阳气凝显形为刚柔为构物之材料。摩是迫近、互相接触（相切摩），即相交之义，交感而合为一体。阴阳二气凝为刚柔二材构物，形式上是排列组合，本质上却是交合感应，引起总体的动荡变化。形成结构的物的构成要素，不是简单的消极的组合，而是因为有限的空间内相互作用而形成相互依赖关系，并构成物的新质之体。阴阳、刚柔共存于物的统一体中，各以对方为存在前提。虽性质相反，也非对立二字可概括其全部关系；而其相互作用，也不是斗争二字可以概括的。对立—斗争只是特定条件下的作用。而交合感应却是更复杂的相互作用。而物的总体性质，则由阴阳、刚柔各方数量、位置（二者总和即力量对比）决定；相互作用的结果，也由此决定。而“刚柔相推”，是刚柔互相转化，当然双方的数量位置也就随之变化，物的总体性质也要随之变化，导致旧物变新物。

老子在《德经》中对气构物及其内部作用机制，作了更简练的抽象：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”负是背。万物中的任何一个，都由阴阳两大要素构成，并且构成物体的两个侧面，两个侧面有阴阳盛衰之别、阴阳消长之变。冲气是相互作用——交合感应的一般作用，对立斗争的特殊作用。和是形成和谐整体，合二而一。失衡则冲，力量对比平衡，加相互作用—互动适度即均衡则和，相互转化。

诸家论“生易”，强调气交体合之生。体内各部分、体和体之间气的感应、材的组合，谓之合。但同时应强调合中生异，合



中有冲——相互作用——感应、冲突。而动一变一分异恰恰是“易”的活的灵魂。一切取决于内、外条件。环境制约,形成力场。要素单位力量对比决定作用结果。平衡均衡则和合,失衡则动变。作用机制稳定、正常为负。

论阴阳和五行的关系《黄帝内经·素问·天元纪大论》说:“夫五运阴阳者,天地之道也,万物之纲纪,变化之父母,生杀之本始,神明之府也。可不通乎!故物生谓之化,物极谓之变,阴阳不测谓之神,神用无方谓之圣。夫变化之为用也,在天为玄,在人为道,在地为化。化生五味,道生智,玄为神。神在天为风,在地为木;在天为热,在地为火;在天为湿,在地为土;在天为燥,在地为金;在天为寒,在地为水。故在天为气,在地成形,形气相感而化生万物矣。然天地者。万物之上下也;左右者,阴阳之道路也。水火者,阴阳之征兆也;金木者,生成之终始也。气有多少,形有盛衰,上下相召,而损益彰矣。”

五行不仅是阴阳的量化,而且是阴阳的表现形式和变化的运用,故阴阳的纲领统帅作用演化为五运阴阳的纲领统帅作用。阴阳是道即气变的。道因动静、辟阖分阴阳;五行是阴阳变的,阴阳因多少、盛衰被分为五行。道一气为体,变化为用。在不同领域,采取不同形式:在天为气,阴阳气多少之变,即阴阳消息;采取五步运行的形式:风、暑、湿、燥、寒;在地成形,以含阴阳气之盛衰,采取五形即五种形质的形式:木、火、土、金、水。阴阳在形所以谓之柔刚。天气、地形相互感应上下相互作用(地形感天气之变,天气应地形之化),生万物谓之化。物的结构含阴阳气之量变,必引起物之质变,质变非原物;在天运行之气变,在地构物之气变,凡幽而不能看见和测出者,谓之神。因为一切都最终只归为气(道)之变。在天在地,水、火是阴、阳之征兆。水阴极生阳,至寒冬至也;火阳极生阴,至热夏至也。木象物生,春生气;金象物成秋杀气。“天地动静,五行迁复”变化之用,象形归气。哪里有造物主?

围绕一个“道”字，“易”形成了完整的自然天道观的自然哲学。成为儒、道等家，众学诸术的理论基础。自然哲学是自然科学之抽象。

为什么说它完整？它是由道一气、天地始生理论，天道运行气变理论，天地合化气交理论，阴阳、刚柔量、质组合构物和相互作用物变理论，综合辩证形成一个统一整体。万物归一，归于道；道一分殊（特殊化、差异化），阴阳虽只二气，其排列组合，千变万化，使物千差万别。观物明道，以道统物。部分——整体，共性——个性，一通百通。而动静转化，阴阳互根（阴极生阳，阴为阳之根；阳极生阴，阳即阴之根）；变生一体（变则交，交则合，合则化，化则生），合分本一（二物种交合生出新物种，即分出新物类是同一过程）。充满辩证法。

为什么叫它“自然天道观”？天地始生是自然发生；天道运行是自然运行；天——地、阴——阳、刚——柔合化、交分、构变是自然变化、自然发展，谓之“道法自然”（老子语）。没有上帝、神的推动、主宰。“弗借予人”（王夫之语），不以人的意志为转移。这就与一切形式的唯心主义划清界限。一切都是“自然之道”，自然主义。道，涵盖元、亨、利、贞，正是自然法则。

自然天道观是天道统一观。天道决定、支配地道、人道。天道之气，构成地物（也包括人体）之理（结构），决定物、人之性。天气变化支配地物、人体变化。天道整体包括、支配地道、人道局部。而且结构有相似性（全息论）人体一小天地，因为人为万物之灵。故《黄帝内经，灵枢·五十营》说天有二十八宿，人体经脉共二十八条。人体内运行外合日、月、星宿运行。《周易参同契》论练气功有大、小周天。

#### （四）自然天道观在中国古代的思想领域中的主流地位

彻底的自然天道观的代表有《易传》、老子、庄子、荀子、司马迁。桓谭、扬雄、王充、张载、王夫之……一脉相承，儒、道源于《易》。而《尚书》《周礼》《礼记》，孟子、董仲舒、东汉谶纬之

学……则采取二元化的方针,一方面承认上帝神权“君权神授”,一方面又大论阴阳五行、天道运气。各有各的论法,各有各的用处。以董仲舒和孔子对祭礼的态度比,就走得远了!

董仲舒与司马迁同为汉武帝之臣。对董之“为人廉直”,司马迁在《儒林列传》里是肯定的。董治《春秋》并提出“罢黜百家,独尊儒术”。同时治《春秋》的还有一个公孙弘,向汉武帝奏倡官学,以儒取官。弘学不如董,但官至三公。董以弘为“从谀”,弘奏请“使(董)相胶西王”。董因受排挤,终辞官治学,至老不治产业。

董仲舒《春秋繁露》一书,把“天”神化。其中《郊义》说:“天者,神之大君也。”大讲“天意”、“天志”,天成了有意识的了。进而把帝王也神化了,《深察明号》:“受命之君,天意之所予也。”德政天降祥瑞以褒奖,暴政天降灾异以示警戒。并提出:“道之大原出于天,天不变,道亦不变。”“道”上面又给嫁接上个神主上帝的“天”。“不变”正是统治者的愿望,是《易传·系辞下》“穷则变,变则通,通则久”的反动。并以阳尊阴卑论君臣、父子、夫妇,提出“王道之三纲”,加上神权,完成封建思想的四大绳索。为西汉到东汉谶纬之学提供理论基础,“纬”以释儒经使之宗教化,谶以符命预言天意,最后连孔子也被神化。

这是董仲舒的一面,而另一面,董仲舒似又在宗《易》。《春秋繁露·观德》说:“天地者万物之本,先祖之所出也。广大无极,其德熠明,历年众多,永永无疆。天出至明,众知类也,其伏无不昭也。地出至晦,星日为明不敢闾(即暗),君臣父子夫妇之道取之,此大礼之终也。”先论天地为万物之本,万物之始。天地万物都是元气之所生。再论时空无限(无极),日照至明,万物之类、序无不分明。人类社会与之相似,君臣、父子、夫妇类序可见,这就是“礼”最终的道理,谓之“继天地体阴阳”。其“阳尊阴卑”大讲“阳始初,物亦始出;阳方盛,物亦方盛;阳初衰,物亦初衰。物随阳而出入,数随阳而终始”。“是故推天地之精,运阴阳之类,

以别顺逆之理”。都是《周易》语言。

而中国偏离自然天道观的自然哲学,除前述董仲舒的二元化,还有西汉末特别是王莽统治时期谶纬之学的造神运动。宋以后外来宗教势力的增强,中国道教和民间有模仿外来宗教再次掀起迷信造神运动的现象。南宋陆九渊、明代王守仁(阳明)又偏重心学,只强调内省。这些都偏离了自然天道观的自然哲学思想,也恰恰反映了中国封建制度走向衰落,也是我国科技落后的重要原因之一。

当然中国的自然哲学,有其整理科学基础的优势,也有其致命弱点,就是分解性实证环节不足,善于大处辩证,而不善于细部剖析。中国古代科技,偏重于技术发明,而分解的学科理论比西方落后,特别是物理学、化学、生物学。这是中国古代科技由先进变为落后的另一原因。

东、西方文化,首先是科学思想和研究模式,其差异性,同样应该导致互补而不是对立。19世纪中叶起,中国向西方学习实证科学的分解模式;但20世纪西方的科学家、思想家,对中国古老的宏观探索,综合模式,有越来越多的人感兴趣。人类文明的统一,是由互补到交融,而不是由敌对到一方消灭另一方。

## 二 自然性命观

天道观决定天命观。上帝神为主宰的天道观,决定上帝神为主宰的天命观。上帝制造、主宰天地万物和人世;人只能听天由命,任由摆布,逆来顺受,最多是祈求保佑。

自然天道观决定自然天命观。天命就是天赋,赋予什么?气。禀赋气及其结构的差异使物、人性异而分类、族。总体形成自然秩序、自然结构;个体物、人性的差异决定其命。人的最优性(相对于他物),正因为人具有外知、内省的心性能力,通过“自强不息”可以修德成圣,达到“天人合一”的境界,而自立于地、天

之间。西方现代社会学的自然主义一派叫做“结构功能主义”,使人成为社会结构中特定的功能部件,如机器零件;中国古代《易传》却使自然主义必然产生人本主义、人文主义。

### (一)自然秩序论

#### 1. 横向系统

《易传·系辞上》一开头就说:“天尊地卑,乾坤定矣;高卑以陈,贵贱位矣;动静有常,刚柔断矣。方以类聚,物以群分,吉凶生矣;在天成象,在地成形,变化见矣。”乾效天坤法地体分高下“不易”。气有阴阳,形有刚柔;量有多少,势有盛衰;再加上动静变化。物分类、群。《同人·象传》说:“天与火,同人,君子以类族辨物。”族即众,众人族类而聚;生物以群落划分。辨同异,有共同特性才是同类群体。有差异才分种类品级。动物有麟凤之华贵,狮鹰之刚猛,也有虫蚁之微弱;植物有松柏之参天,也有草茵之伏地,叫“分易”。人为万物之灵则有善恶、智愚之分。生物群落,自然形成。生存竞争,优胜劣汰(没有生存能力被自然淘汰),有适应环境能力者才能生存和发展。这就产生了吉凶。总体就形成了自然秩序。这是地物横向系统和作用、变化机制。《易经》之上起乾坤(天地)终坎离(月日),主要是天道运行和生物群落序乱涨落之变。而人类社会族类之分(家族、民族、种族)近似于生物群落之分,社会领域(职能、部门、职业)是横向系统。社会层级(阶层、等级)由横向系统转化为纵向系统,也是自然形成,是历史的产物,是不以人意志为转移的。从这个意义讲社会结构、社会环境也是自然秩序。

#### 2. 纵向系统

《易经》之下起咸、恒,终既济、未济,主要是社会秩序上下纵向系统,交冲、分合、聚散、升降、革稳之变。

以上变化怎样形成?咸卦在《序卦》里被解释为阴阳交感:“有天地然后有万物,有万物然后有男女,有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有上下,然后

礼仪有所错。”天地二气交通,天气地物感应,而生万物。如天地生万物,夫妇生子女,产生家庭关系,是自然关系。社会关系源于家庭;社会制度——君臣上下(贵贱)之分,源于宗法制度(父子之分)。一切自然形成,个人无法选择。但儒家把生养之功变成占有、支配权力。生养之仁应为位序之礼的前提,上施仁政下守礼序。这是自然经济条件下自然群体的法则,自然结构,社会关系是家庭关系之放大。

为什么“方以类聚,物以群分,吉凶生矣”《易传·系辞上》,进而“爱恶相攻而吉凶生”(《易传·系辞下》)。

汉儒如虞翻以阳遇阳为类为吉(阴遇阴同理),后解《易》多因袭此说;独清末民国初尚秉和先生以阳遇阴、阴遇阳为类为吉,反之阳遇阳、阴遇阴为敌为凶。如何解决这个问题?

异类(横向)有互补性。“阴阳合德,刚柔有体”以构物;雌雄交媾以生物。现代社会学的交换理论也是这个道理。不同个人或小组据有不同对象(信息、货物、权力、功能能力),互相满足需要,补偿价值(酬赏),才能交换。互补的交互性等于交换。群体组成、维持靠交换。纵向:父慈子孝、君仁民顺,上明(明辨是非、善恶、功过……)下和(和谐统一),层级关系,也有交互酬赏的互补性。互补相互有吸引力,才能求合、趋同,整体和谐。

合聚成群。男妇合,才能组成家庭;君臣、君民合(社会公共职能与社会成员合),才能组成国家;上下合,才能构成组织(企业、团体)。和才能维持整体统一。和合思想是儒——“易”思想体系中的重要内容。但是和合是有条件的,那就是异类个体或要素单位间处于平衡、均衡状态(综合位置势能和本身力量)。《易传·系辞下》称之为“当”,自然吉。和是异类之间的感应和互补性互动,合是异类之间的组合,交合则是化生、增殖的前提。和是爱。

失衡,力量对比不平衡,一方占有稀缺的资源(生产物质条件,集中的权力、独有而特殊的信息或功能能力),另一方只能处

于依附、被支配的地位。权力的强制取代平等的交换,或强迫进行不平等的交换。失衡到一定程度就产生冲突,冲突改变力量对比,调节各方的反应(对策),可以恢复和合状态。这是对《老子》冲以致和思想的进一步理解,也是现代社会学的观点。反之失衡、冲突强化到一定程度,就要打破旧的和合统一体,建立新的和合统一体,改变内部结构和整体性质。这也是冲以致和。攻——冲突的一种形式,是恶。冲突的结果向好的方向转化则吉,向坏的方向转化则凶。虽然个别事物有吉凶两种可能,但生物物种总体进化,人类社会总体进步。这也是近代马克思、现代达伦多夫(《工业社会的阶级和阶级冲突》)的观点。《易》出于和合思想,强调社会调节功能。如损上益下,损有余而补不足;君主下,谦以待下,普施仁政……序、乱也是相互转化的。

老子的观点与儒家不同,既然天道自然,万物由“道生之,德畜之,长之育之,成之熟之养之覆之”,所以“生而弗有也,为而弗恃也,长而弗宰也,此之谓玄德”。有是占有,恃是依仗,宰是主宰。道既然是自然的气,德是得道构物成性。所以生育之德不能作为占有的理由,长养之功不能依仗来作为主宰(支配)的依据。这才是至高无上的德(元德)。这就从根本上否定了儒家尊卑观的理论基础。

《易传》的自然秩序理论,说明特定时间、空间和特定的物类、人群自然形成总体特定的自然秩序、结构,即个人、小群体无法选择的自然环境、社会环境。自然天命的外部遭遇,即自然的恩赐和灾祸。而国运、环境中之各个构成单位和个体的相互作用,引起总体的变化,体现自然法则。个人和小群体的人为作用,像大海中的水珠的作用。但个体的运动和相互作用,终于汇成了汹涌的波涛。除非这个群体大到能改变历史进程,这个个人能够支配这个大群体,其人为作用必能体现自然法则,改变自然秩序,方可称之为伟大。环境之变如天道运气之变给个人带来机遇和风险。是宏观整体和微观体作用、转化的辩证法。

自然天命的人遭遇的环境,是其构成要素单位、个体历史上(过去)相互作用造成环境总体运势之变的必然结果;反之现实的自然环境、社会环境,又构成某种客观条件,制约其各个要素单位、个体之相互作用,而决定未来的人遭遇的环境。这里展现的是命与运的辩证法,必然与偶然的辩证法。

## (二)自然性命论

物、人个体禀气成性,自然生成。其理论根据是《易传·系辞上》所说:“一阴一阳谓之道。继之者,善也;成之者,性也。仁者见之谓之仁,知者见之谓之知。百姓日用而不知,故君子之道鲜矣。显诸仁,藏诸用。”又说:“成性存存,道义之门。”阴阳相继为变,变则合化生万物。故《易传·文言》说:“元者,善之长也。”元者“万物资始”,善者生生之德。生物则成性,生人亦成性。个别物的特性为什么有大小、优劣的差别,人的特性为什么有智愚、善恶之别?一取决于其构成之气的质量。《淮南子·精神训》说:“烦气为虫,精气为人。”烦恶、混乱之气就构成了虫子,天地精华之气构成了人。二取决于其构成之气的多少。王充《论衡·率性篇》说:“气有多少,则性有贤愚。”人初生禀赋之气多少决定其贤、愚。物性同理,禀赋气多则物大一优,禀赋气少则物小一劣。三取决于其先天禀赋阴阳五行之气之偏全,物偏人全,圣人更全。这是邵雍整个《观物内篇》贯穿的观点,也是李虚中《命书》到刘基《滴天髓》命学的观点。气的总体是道。气构物成性。而成性、存性(保持性的存在,“成性存存”)正体现道的作用,是认识道之本义的门户(“道义之门”)。所以《礼记·中庸》说:“天命之谓性。率性之谓道,修道之谓教。”天命,是天气构物成性所赋予之命。气决定性,性体现天命;所以能统率性的只有道。修德悟道才能对百姓进行教化。道、气、性、命一体。

那么气如何决定性而立命?《说卦传》曰:“和顺于道德,而理于义;穷理尽性以至于命。”韩康伯注:“命者。生之极,穷理则尽其极。”邵雍《观物》内篇之三说:“所以谓之理者,物之理也,所



以谓之性者,天之性也。所以谓之命者,处理、性者也。所以能处理、性者,非道而何?”命是什么?是生的极限,也是性延续的极限。这个命是生命的命,也是命运的命,是人生存、发展的必然性。命由性体现,为什么叫天性?天气构性,地物构形(或曰地气)。构是构造。如何构造?突出一个“理”字,决定性的是理。理是什么?气即粒子构成物而形成性的结构。什么叫结构?气(粒子)排列组合,各占据一定位置(有一定势能)。并且相互作用(作用形成场)。气分阴阳,材(构成质的)分刚柔(具体形式是五行),排列组合之结构千差万异,相互作用必引起千变万化,而又有规律。邵雍称之为物理。“处”是决定、支配,是什么决定物理?只有道的作用。因为道用其一部分的气来构造物(也包括人)的结构,生成物性,这就是命。所谓“天命”,天道以气赋予之命,按一定结构(理)赋予物以气,就使物有了它固有的特性,也就赋予这个物(人)命了。所以“和顺道德”顺道和致合(组合)气成德(性)就是“理于义”,义是应该赋予它应有的结构。彻底认识了物、人的结构和特性(“穷理尽性”),就彻底认识了这个物或人的命,“至于命”。

人性区别于其他物性之处,只在人有心性精神。什么是心性?《易传·系辞上》概括为“仁”、“智”两个字。阴阳之道,“成之者性也。仁者见之谓之仁,知者见之谓之知”。即仁者表现出仁的特性;智者表现出智的特性。知即智,性是本质特性。心性,在现代人格心理学叫做心理特质,如美国的 G. 阿尔波特、英国的 R. B. 卡特认为只能用心理特质解释人行为的一致性。即人遇到环境变化,遇到什么事,定会怎样作的原因。而精神在瑞士心理学家卡尔·容格那里则是人格的整体,又叫灵魂,包括人所有的思想、感情、行为,意识到的和无意识的。而中国古代认为精神是性与情的统一。

中国古代称人之心性为天性。《荀子·天论》说“不为而成,不求而得,夫是谓之天职”。天,自然赋予的职能,不是人工做

成、人心求得的，叫天职。人形体、精神都是天阴阳大化，“得其和以生，得其养以成”。和其他万物相同。“天职既立，天功既成，形具而神生，好恶喜怒哀乐臧（即藏）焉，夫是之谓天情。目耳鼻口形能，各有接（接触外物）而不相能（不能相互替代）也，夫是之谓天官。心居中虚，以治五官，夫是谓之天君”。

《淮南子·精神训》从“精气为人”出发。“精神者，所受于天也；而形体者，所禀于地也”。“血气者，人之华也；五藏者，人之精也”。“孔窍（五官）者，精神之户牖（门窗）也；气志者，五藏之使候也”。这两段话说明：

（1）心性，精神天赋（天职、天功所为）。形神统一。“天官”、“天君”是拟人化比喻。天君即现代科学所谓心—脑神经系统，为天赋之心性系统；天官，孔窍五官，为感官系统；五脏提供血气，能源系统；再加上形体动作系统。此为精神活动的物质条件，心理活动之生理基础。

（2）精神有两种形式。《礼记·乐记》《管子》各书有论。动的形式：五官感物的声、色、气味之变，形、体之动，象、构之变而动心生情——对外物之反应。凡外物形、性、动、变之刺激，能满足人本体之需要、欲望，便产生快乐、喜悦、爱好之情；反之不满足，甚至压抑、破坏人之本体之需要、欲望，便产生痛苦、愤怒、憎恶之情。反应也要表现于五官，所以五官是精神的门窗，内心——外物之间感应的通道。另外一种反应，就是用形体动作，作用于外物，支配外物，改变外物形、质性为我所用。

静的形式，就是天君——心性。它的作用是“治”——支配、控制五官之感物、应情，形体之行动反应。心性“显诸仁，藏诸用”（《易传·系辞上》）。显是表现出来，具有仁性的人，自然表现出施爱于他人甚至物，使别人快乐（智同理），藏对他人物之使用。

（3）论性与情之关系。《礼记·中庸》说：“喜怒哀乐之未发，谓之中，发而皆中节，谓之和。”情未发而性居中平衡为“大本”，

一切反应之依据;发之“中节”非滥发,而是深合物理适度,使人性、物理能和谐地统一,就可以“达道”。

韩愈《韩昌黎集·原性》:“性也者,与生俱生也;情也者,接于物而生也。”性,天赋本性;情对物感应。但感是知的前提,感应过程也是学习的过程。经过思考和反省还可以升华为德性,发展心性,完善心性。这正是人区别于其他物的特有本质。

孟子、荀子都承认先天气性。但孟子认为人生而性善,恻隐之心、羞耻之心、恭敬之心、是非之心人皆有之。“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣”(《告子上》)。外铄,外部熔炼。仁义礼智无须外部作用,生而固有。又说:“人性之善也,犹水之就下也。”而荀子作《性恶》说:“人之性恶,其善者伪也。”“伪”即“为”。荀子认为人的天性是恶的,其善是人为的。他强调:凡性者,天之就也,不可学,不可事。礼义者,圣人之所生,人所学而能,所事而成者也。”因为:“今人之性,生而有好利焉,顺是,故争夺生而辞让亡焉;生而有疾恶焉,顺是,故残贼生而忠信亡焉;生而有耳目之欲,有好声色焉,顺是,故淫乱生,而礼义文理亡焉。顺人之情,必出于争夺,合于犯分乱理而归于暴。故必将有师法之化,礼义之道,然后出于辞让,合于文理,而归于治。”董仲舒独赞成荀子,他在《春秋繁露·实性》中说:“性者……生而所自有也。善所自有,则教训已非性也。是以米出于粟,而粟不可谓米。”都强调性本非善,因有利欲,善性是师法、礼义、教训的结果。如稻谷因碾制方可成米,非生而成米。

为什么同论人之天性——生而具有之心性,结论相反呢?“性善”、“性恶”之辨。

荀子所谓“天就”,即天赋,自然禀赋。学是后天学习,事是后天经历实践锻炼。生而固有之本性反应,非经学习、实践锻炼自然发生。是人的自然之性,过去之性。现代心理学叫做本能, S.弗洛伊德又称之为“本我”。中国古代之贤哲已为之定性并归纳其特征,现代心理学则更深入论述其内部机制。

荀子所谓“好利”，弗洛伊德定义为一种内部刺激，内在的需要；得到满足就产生快乐；能使人获得满足的对象就是荀子所说的“利”。为获得满足所需对象，人要输出能量，首先是心理驱动，支配形体驱动。弗洛伊德称之为“快乐原则”的，就是荀子所谓“好利”，也就是欲望。人的需求首先是自然需求，动物本性的需求，生存的需求，首先是食欲。还有性欲，耳目声色之欲本质上服从于性欲。再有就是自我保卫的本能。“疾恶”是仇恨妨碍自己得到满足快乐的人。所以情与欲紧密相连。顺情纵欲，物欲引起争夺，性欲引起淫乱，疾恶引起残贼，贼是杀伤，残是残忍。

本能反应很多情况是对外界直接的条件反射，外部对象刺激的直接反应，梁漱溟先生叫“即知即行”，即无意识行动，生命冲动，情绪冲动。

孟子“非由外铄，我固有之”，似亦不假思索，立刻表现出来。如恻隐之心，同情心，见老人或残疾人摔倒，不用思索，立刻去搀扶，表现出发自内心的关心而给予帮助，也毋须他人给予奖赏或回报。《孟子·公孙丑上》：“恻隐之心，仁之端也；羞耻之心，义之端也；辞让之心，体之端也；是非之心，智之端也。”端，是开始、萌芽。这是直觉、直感、直证、直接感觉到对象情况，直接判断应做出什么反应，而没有思考环节，也是无意识反应。但它指向超越认知的以仁为中心的德性，可谓指向未来之性。

无意识领域，有着十分丰富、深奥的内容，有待我们去探索。瑞士心理学家卡尔·容格就是这方面的专家。他认为人天性中的动物精神，是人身上那些最好和最坏的东西的发源地。它将表现为自然活力，创造精神；强烈的情感，深邃的直觉；以至灵感的召唤，天才的疯狂……

现在回到中心论题。《易传·系辞上》认为人的心性集中表现为“仁”与“知”（智）。为什么？

仁与智的关系：《论语》中记载孔子的论述：“仁者安仁，知者

利仁。”(《里仁》)“知者不惑,仁者不忧,勇者不惧。”(《子罕》)“知者乐水,仁者乐山,知者动,仁者静;知者乐,仁者寿。”(《雍也》)

1. 论“知”:中国先秦古籍,惟《荀子》系统论“知”。其《解蔽》说:“凡可知,人之性也,可以知物之理也。”这就告诉我们知也是人的本性,是人区别于动物的本性之一。弗洛伊德叫做“知觉”。其对象是外物。因为人内部刺激需要的满足,以外部对象为目标,能否获得,受外部条件制约。知觉在外部对象与内部刺激之交界处,建立一种联系。卡尔·容格称之为“自觉意识”。包括感觉、思维、情感、直觉四种心理功能。目的是“知物之理”,即知物之结构和变化规律,它就能“心知道然后可道。可道然后能守道以禁非道”。要满足内部需要,必须认知、正确反映外物对象的结构、本质、变化规律,坚持(守)按照它去行事,而禁止一切与它相违背的作法。所以说:“察,知道;行,体道者也。”而反作用于自身性情,言行。而能“自禁”、“自使”、“自夺”、“自取”、“自行”、“自止”,可以取消(禁止)内部需要的满足及其心理、形体驱动,或暂缓,或立行(按照对象、条件变化规律行动)。弗洛伊德谓之“超越快乐原则”,用“现实原则”代替“快乐原则”。用对外物对象、外部环境和自身条件(把自身对象化、主体客体化)的认知结果来控制“本我”,形成“自我”。现实的意识系统,是人的习得之性、现实之性,而非自然之性。

自觉意识的心理功能以思维为中心。感情是思的结果。《荀子·正名》:“情然而心为之择。谓之虑。”虑即是思,这里的感情不再是原始本能的自然冲动,而是经过深思熟虑对外物对象的选择性反应,或对情的反应的选择、过滤。这就是以性治情(支配、控制情)的具体机制。

而思虑、思维、思考的核心,《荀子·正名》强调“辨同异”。其基础是“缘天官”。即五官感觉直接反映外物特征,取得表象素材,如“形体、色、理(结构)以目异;声音清浊、调节奇声以耳异;甘、苦、咸、淡、辛、酸奇味以口异;香、臭、腥、臊以鼻异;疾、痒、

冷、热、滑、轻、重以形体异；悦、故（即固：烦闷）、喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲以心异”。“心有征知”，即接受感官所获取之外物对象的表象素材。虑对所知客观对象、条件依据主观需要追求作选择。选择情感反应。

荀子的论述，缺少思维的心理作用机制，即现代心理学所论分析、比较、归纳、概括、判断、综合、推理，思维操作的各种功能形式的功能作用和相互关系的论述。直接进入结果。但《易传·系辞上》有论，后有介绍。

然后“随而命之（命名），同则同之，异则异之”。“名无固宜，约之以命，约定俗成谓之宜”。最终达到“心合于道，说合于心，辞合于说，正名而期，质情而喻”。说是口头语言，辞是书面语言，现代所谓符号系统，为正名的媒介工具。结果是“名定而实辨，道行而志通”。分辨对象、条件变化之同异，使名实一致，行动、行为遵循法则，目标才能实现。

而“知有所合，谓之智”。知合乎客观外物对象、条件、规律，才叫做智。“合”，《易传·说卦》叫“穷理尽性”，彻底认识外物对象之结构、本质及其变化。《礼记·大学》叫“格物致知”。朱熹注为“言欲致吾之知，在即物，而穷其理也”。

知合物理而知道（邵雍“观物明道”）并不是目的。《荀子·正名》：“心虑而能为之动谓之伪。虑积焉，能习焉而后成谓之伪。正利而为谓之行……所以能之在人者谓之能，能有所合谓之能。”思虑的结果能指导行动才叫有作为（伪，作为）。积累学习而能成功叫有作为。知就转化为能。能是使行合乎物理和道，即是体道、行道。才能正利成功。主观需要、追求合乎客观实际才能成功。

知作为心性，是人内部刺激和外部对象的相互作用。所以孔子说“知者动”，如水之流动；知以致能，能以致成，成功地满足自身需要和协调主观需要和客观对象、条件的关系，便能获得快乐，“知者乐”。主客观一致就叫“不惑”。“惑”是疑惑。《荀子·

解蔽》“二则疑惑”。心性言一于道,才无疑惑;三心二意正是没有得到正确认识的表现。而“蔽”荀子叫“蔽塞之祸”,关闭感官的门窗和堵塞心性的思路。“蔽于一曲,而闇于大理”。“一曲”,一孔之见,一知半解。

《老子》说:“知人者智,自知者明。”(三十三章)《周髀算经》:“知天者圣,知地者智。”《易传·系辞上》:“是以明于天之道而察民之故。”明天道察民所事生产与生活之事,是否与之相合;知地之物,才能“备物致用”,满足生活需要;知人性善恶、贤愚,才能明赏罚立法度,用贤选能。所以《荀子·解蔽》说:“故治之要,在于知道。”

而知的最后一个心理功能手段——直觉,《易传·系辞上》直呼为“神”,“神以知来,知以藏往”。这里的知是思虑,穷尽物理(构、变)、天性(气构物显之本质特征)所得的知识。藏是保存,保存于人的记忆中的只能是过去获得的知识。当然,保存还可以借助符号媒介系统。而直觉则能超前认识,所以是未来之性。这不仅包括不思而行,不学固有的直觉如前引孟子“恻隐之心”。而且《老子》系统地论述了自然修炼而进入的无意识境界产生的直觉,即前面引用的“致虚极,守静笃”(十六章)。所以“为学日益,为道日损,损之又损,以至于无为,无为而无不为”(四十八章)。学习以思求知,藏往必然日积月累,日益增多其知识;修道则需损其感官所知,进入无为之境,才能无所不为,知一智合道,虑择有利,能为成功,构成创造力。

“天道”就是宇宙的本质——气的整体及其变化法则。直觉打破了时空,才能叫无不为。此外,朱熹“心领神会”,新儒家熊十力“顿觉超悟”、“冥合证会”,都属于直觉范畴。贺麟更有直觉与理智(思维)结合的“后理智直觉”。知动活力。

2. 论“仁”:现在要进入人的心性的最高境界,超越知的境界。一个“仁”字,在儒家经典里,如《论语》所记孔子的论述,成为伦理,治政,礼乐,心性修养各个领域的最高准则。

在伦理领域：“君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与？”（《学而》）此道为人道。《易传·说卦》：“立人之道，曰仁为义。”义各家解作宜，应该。所以孟子说：“羞耻之心，义之端也。”作了不该作的事，知道羞耻，是开始有义的表现。“弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁，行有余力则以学文”就是孔子教育弟子应该作的。而入则孝，出则弟（即悌，关爱兄弟），为仁本。这就是《礼记·大学》治国平天下先以“齐家”为基础的观点。由近小到远大，一步步作起来，才能达到“泛爱众”，广泛地施爱于众人。所以《颜渊》中记：“樊迟问仁，子曰：爱人。”做为行为规范，《阳货》记：“子张问仁于孔子。孔子曰能行五者于天下为仁矣。请问之。曰：恭、宽、信、敏、惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人。”作到这五点就是作到对天下行仁了：恭敬或庄重则不会受到侮辱；宽厚则受到众人拥护，守信用会得到任用，敏捷则有功效，施恩惠则能使用他人。目的是同心同德。

这就告诉我们：仁是施爱于别人，满足别人的需要，给别人快乐；或帮助别人解除痛苦。所以说它超越了智能成事，获得功利的境界。当然儒家的仁，如前举老子的批评，是要求回报的，施惠为了使入。这正是社会群体形成、维持所需要的互补、和合，也是使社会平衡的手段。弗洛伊德称之为“超我”，即超越自我，又叫做“自我理想”，或可叫做理想的自我。社会相互酬赏的激励作用，相互影响的感情感染作用，相互认知的思想认同作用，正是群体到社会形成和发展，以及个人社会化的手段，个人成为社会人。个人成功需要社会、群体的合力的一致性的推动。仁是形成社会合力的法宝。

用于治政领域：仁的作用，即《为政》所说：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星拱之。”北辰是北极星，众星环绕；正如行德政众人拥护。这里要说明两点：

①《论语》《易传》中“仁”、“德”都是一个字单用，成书时间必



较为接近。而《孟子》中出现“仁政”的概念,《梁惠王上》有“施仁政于民”句。《孟子》作于战国中期,则《论语》《易传》必在春秋末期到战国初期,此又一旁证。

②关于“民”的含义:赵纪彬先生《论语新探》一书,以《论语·学而》“道(即导)千乘之国,敬事而信,节用而爱人,使民以时”等句判断“爱人”不包括“民”,爱人与使民对立,因为“民”指奴隶,人指的是贵族。并引用《周礼》《天官》庖人、甸人、梁人……《地官》封人、牧人、遂人……《春官》卜人、龟人、占人、筮人……证明人为职司名。而《为政》有如何使“民服”之论。

但是,我见《论语·雍也》记:“子贡曰:如有博施于民而能济众,何如?可谓仁乎?子曰:何事于仁,必也圣乎!”子贡所问民与众是同一类概念就包括于施仁的对象范围。孔子说那就是圣人。因为能普施爱于民众是很难做到的。在这里孔子并没有反对施仁——爱于民的意思。而在《卫灵公》里有“子曰民之于仁也,甚于水火。水火吾见蹈而死者矣。未见蹈仁而死者也”。孔子强调最需要仁的是民,胜过需要水火。生活离不开水、火,但水能淹死人,火能烧死人。没见过得到仁而去世的。而且《学而》有“民德”,《泰伯》有“民兴于仁”。孔子眼里的“民”是有品德的人,而不是“会说话的工具”——奴隶。这和前面所引《尚书》周初各篇强调天从民意是一致的。人和民的区别,是氏族贵族与氏族成员的区别。

和创造的关系:《易传·系辞上》强调:“显诸仁,藏诸用。”其表现是“富有谓之大业,日新谓之盛德”,为民众,恰恰是创造力的源泉。创造“富有”、“日新”,大业与盛德一体两面。

和礼、乐的关系:《八佾》说:“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”一个人如果没有仁德,如何能用礼、乐呢?因为“礼之用,和为贵”(《学而》)。礼的用处,正在于使人的行为和谐;而乐的用处,正在于使人的感情和谐。必须以具有仁的德性为前提。

这就说明:仁德,才是人心性的集中代表,终极形式,是支配

人的感情、行为的大本，未发之中心、平衡。所以“知者动，仁者静”。德统帅智。如高山之控制流水。

如何理解“仁者安仁，知者利仁”？人获得了仁德之性则安，知、情、行都受到仁德之性稳定的控制。形成自我调节、自我平衡的心性系统。那么反过来问仁德之性如何形成必须经过知的过程，人不仅要认知外物进而自然环境，而且要认知他人、群体和社会。揭示群体和社会的本质和变化规律，思维抽象出群体、社会维持即和合的必要条件，即互补性酬赏激励和认知趋同机制。必然推导出“仁”的概念。所以说“知者利仁”。但知一智不等于仁一德。知转化为德还需要一个内化的反思（即自知、自辨）升华的过程。最后使知的运动的成果凝结为自我的心理特质，动的形式转化为静的形式。这中间还要借助直觉，而且自觉意识和无意识也可以相互转化。

正因为仁的功能是促使群体、社会和合，所以“仁者不忧”，“仁者寿”。处在和谐的心态和社会环境中的人，当然能长寿。而和合促成共同创造。

人性区别于其他任何物性之处，正在于人有这种自觉能动的自我创造能力，所以人才是万物之灵。自然天道观、自然性命观必然导致人本主义的人文主义。人自为根本，自求发展。自然禀赋不可选择，但人受着自然禀赋的特别的恩惠，人的进化使人具有了冲破自然本能外知、内省（即反思）的自我完善的能力。

探求、揭示人性的本质，是探求、揭示宇宙本质的延续和必然发展。本能、智、德的各个构成要素，各种功能形式，在不同人身上量的比例、质的组合结构千差万别，使人的心性千差万别。《易传》把它分为三个层次。

《易传·系辞上》说：“百姓日用而不知，君子之道鲜矣！”百姓和君子都有仁、知之性，区别只在百姓每天都在用它们，但并不能自知如何形成和发展它。君子为什么少，就因为他们能够自觉地外知、内省自我完善。这正是“师法之化，礼、义之道”的作

用。教育十分重要。

而能够“知周万物”,知天、地、物、人的本质和变化规律;“道济天下”,用“道”来帮助天下之人、物获益,当然包括“博施于民而能济众”,那就是圣人(下节专论)。三个层次有客观标准,即非世袭,也非自封。一切取决于自然禀赋和个人努力。自然主义和人本——人文主义结合。这正是《易传》的神髓。

自然性命观与自然秩序观的交叉:社会由人构成,所以社会形成的自然秩序,其功能结构必然是人心性功能之放大。

人的利欲本能,外化为生活需要,其满足产生社会经济功能,前提是适应资源环境。《管子·治国》说:“凡治国之道,必先富民。”

适应以认知为前提,外化为解释、评价系统,产生社会文化功能,其功能是提供社会再生产所必需的科学技术和社会维持的行为规范。《荀子·解蔽》:“治之要在知道。”《春秋繁露·深察名号》:“治天下之端,在审辨大(审察分辨大事,道德、法律、规范即审辨的现实依据。加文化传播)。”

连接二者的是目标实现和社会调节,外化为决策、命令。产生社会政治功能。《管子·重令》:“凡君国之重器,莫重于令。”

人类社会的发展,集中反映为管理思想的发展;而管理思想的发展,集中表现为对管理对象的认识。把管理对象非人化,视为牛马、工具或其他物品,就是奴隶制度,管理手段是用皮鞭、烙铁和镣铐对付奴隶;半人化,是农奴制度,农奴仍是其主人的附属品,可以买卖但已不能随便杀死。工业社会,整个社会和企业都被视为功能机器,其组成单位和个人都被视为功能部件。连接各部件的是商品交换纽带,管理对象被视为只有利欲本能的经济动物。管理手段只需在功能质量、效率和金钱刺激间建立起必然联系就可以了,这就是科学管理之父美国的 F. W. 泰洛的经济人的管理模式。随着人工智能(如电脑、机器人)和网络传播媒体的发展,人由机器零件,上升到“自由意志的决定者”,

有独立人格、认知决策能力的群体一分子。管理对象不仅对本部门、单位应发挥自主决策的能动性、创造性,而且要参与总体决策。这就使组织转化为协作系统,而管理则带有权限规定和协调性质。这就是现代管理之父巴纳德的管理模式,决策人。而未来社会必然是独立的创造性和社会的道德性结合——自主联合。

也谈“理”、“欲”之辩:中国古代特别是儒家最爱在这两个字上作文章。到了南宋朱熹提出“穷天理,灭人欲”的号召,即要人们彻底贯彻天理,而扑灭一切欲望的本能之火。

清代文学名著《老残游记》第九回中,作者刘鹗使书中人物申子平和隐士黄龙子、玳姑深山夜谈,借玳姑之口,对朱熹这种观点进行了有力的批判。引用了《论语·子罕》:“吾未见怀德有好色者也。”在《礼记·坊记》中有更简捷的说法:“子云:好德如好色。”即喜好德如喜好美色。《孟子·告子》:“食、色性也。”食欲、性欲是人的本能。说:“宋儒要说好德不好色,非自欺而何?”又说:“圣人言情言礼,不言理欲。删诗以《关雎》为首。试问窈窕淑女,君子好逑。求之不得,至于‘辗转反侧’。难道说这是天理,不是人欲吗?举此可见圣人决不欺人处。《关雎·序》上说道:‘发乎情。止乎礼义。’发乎情,是不期然而然的境界。”此论真儒——《易》心性之学之真谛。对宋儒礼教绳索的批判实乃入木三分。

实际上荀子以知成能,以能成事功,正是为了满足人的需要——利欲。以知驭情,正是依据对象条件合理选择情、行反应。而孔子提倡仁德,形成社会乃至自然和合,是长远功利。

### (三)命之总论

王充《论衡》一书,前十五篇都是论命的。由自然天道观派生出自然秩序观引申为命的外部条件观,自然性命观引申为命的内部决定因素观。《气寿篇》“凡人禀命有二品:一曰所当触值之命,二曰强弱寿夭之命”就是这个意思。

什么叫“所当触值之命”?王充举例“兵烧压溺”。兵是战乱,烧是火灾,压是山崩房塌,溺是水灾或渡河落水被淹死。《命禄篇》叫做“偶遇及遭累害”。偶遇,是偶然遇上的人、物、事。是自然环境,社会环境变化过程中,个体或群体相互作用中,个人在特定时间、空间环境中,因其特定位置上之特定方式的运动,而与特定对象人(或物)发生相互作用,而发生事件。偶遇也是自然发生不以人的意志为转移的。可以给人带来幸运的机遇,也可使人受累受害带来风险、灾难。《逢遇篇》说:“操行有常贤,仕宦无常遇。贤不贤才也,遇不遇时也。”德才兼备,未必能身居高位。主观条件和客观条件需要综合分析。“时”就是特定时间的自然环境,社会环境变化,个体、群体相互作用条件变化。内藏必然。

什么是强弱、寿夭之命?《无形篇》《初禀篇》都强调“初禀自然之气”。人(或物)禀天道之气厚薄、多少决定其体之大小、强弱、寿命之长短;优劣、偏全决定其性之善恶、智愚,为富贵贫贱之主观条件。而《骨相篇》说:“人命禀于天则有表候于体”,“察表候以知命”,即相学。

老子只论道德,不论理性。人得道的一部分为德性(物也是一样)。道是气的总体。所得这部分气阴阳负抱冲和动态。对人和物则是“道生之而德畜之”。道以气生物,而德性积蓄备用。

故上帝神主的天命观,导致听天由命的思想,把自己交给上帝鬼神去摆布。自然天命观虽有不可选择的先天禀赋和外部遭遇的偶然中的必然;但人有主观能动性可知、养、主宰命。

1. 知命:《易传·系辞上》论圣人作《易》之目的:“与天地相似故不违;知周万物,而道济天下,故不过。旁行而不流,乐天知命,故不忧。”不仅以卦爻象的相似模拟天地,并使自己之德合天地;似天地生万物至仁至善,不违天地之自然规律。旁,《说文》:“溥也。”“行”而通。高诱注《吕氏春秋》:“邪说谓之流说。”博通物理,知道万物之普遍规律(周二普);乐于顺天之道而普济天

下;当然不会流于邪说,而必知命之真谛,所以不会有过错,也不会有忧虑。

知命的前提是乐行天道(乐天),“志于道”,以知明道,以行证道(证明道),以德合道(自己德性合、似天道)。知命的途径是“穷理尽性”,即彻底认识物、人构成的气的结构和根本特性。

2. 养命:不仅备物致用以养命,而且守气安神以养命。《淮南子·精神训》:“血气者,人之华也,而五藏者人之精也。夫血气能守于五藏,而不外越,则胸腹充而嗜欲省矣;则耳目清而视听明矣!”“志胜而行不僻,则精神盛而气不散矣!精神盛而气不散则理,理则均,均则通,通则神,神则见无不见,听无不闻也,以为无不成也。是以忧患不能入,而邪气不能袭。”

又说:“夫孔窍者,精神之户牖也;而气志者,五藏使候也。耳目淫于声色之乐,则五藏摇动而不定矣;五藏摇动而不定,则血气滔荡而不休,则精神驰骋于外而不守,则祸福之至;虽丘山无由识之矣。使耳目清明立达而无诱慕,气志虚静恬愉而省嗜欲,五藏定宁充盈而不泄,精神内守形骸而不外越。则望于往事之前,而视于来事之后,犹未足为也。岂直祸福之闻哉!”

此论养命之道。当然要以知命、至命为前提,论人之身形体质其物理集中于五脏所生血气;论人之心性集中表现于精神,其窗口门户(户牖)即五官特别耳目;五官通五脏,血气生精神(精神以志为代表)。五脏之血气求充盈聚守怕动摇外泄;耳目官感求清明通达而怕劳烦淫(过)邪于嗜好情欲;精神则求旺盛蕴守而怕驰骋外越过于耗费。不仅关乎寿夭,而且见福祸。

邵雍《观物外篇·心学》有论:“气则养性,性则乘气,故气存则性存,性动则气动。”藏一气、官一神(内性)辩证统一。他说:“《易》之为书,将以顺性命之理,循自然也。”就是委身于理,顺和天道,而修养德性。在去私节欲。

### 3. 知命、养命的目的在于主宰命运

孟子《尽心上》说:“尽其心者,知其性也。知其性,则知天

矣!”尽自己的心力,知人、物之本性,就能够知天。“存其心,养其性,所以事天”。能够保存自己的善心,培养自己的心性,就能够正确地以人事应天事。“寿夭不二,修身以俟之,所以立命”。论寿命长短,修身以待天命,就可以安身立命了。外知内养立命之本。

荀子《天论》明确提出“治乱非天也”。社会治乱,取决于人治。进而“从天而颂之,孰与制天命而用之”。对天(自然)不是顺从、赞颂而是要控制利用。不仅要立命,而且把握命运。

只需要听听老子的话,“无为而无不为”;“柔弱者胜刚强”;“民不畏死奈何以死惧之”。这是何等与命运抗争的勇气与谋略。

《易》自然性命理论是自然天道观理论的延伸。天地合化、阴阳合化理论的延伸,派生出自然秩序理论;阴阳、刚柔组合、相互作用理论,延伸、派生出自然性命理论。其特点是道—气—理—性—命辩证统一,成为有机整体。自然环境、社会结构和个人形体、精神形成多层次、多角度、多领域的相互作用、变化机制,决定个别物、人的命运。而一切自然发生、自然变化。这种自然性表现为个人的无可选择性(不以人意志为转移)。但一可知,二可用。利用环境变化形成的有利条件,前提是运用自身条件。

西方近代牛顿为代表的自然哲学,一定量的作用力施于一定质量的物体,就产生一定速度的运动;没有这个作用力,按照惯性定理只能是静者恒静或匀速持续运动。这是决定论、因果论的自然哲学。那么宇宙最开始的动因只能是上帝的推动。无法摆脱上帝神为主宰的天命观。也是机械论的自然哲学,上帝用法则造成机器,宇宙万物都是机器。实际还有宏观、微观结构,相接物动变制约,加上物质、能量存在形式和量、时空等因素。其变化和相互作用,十分复杂绝非简单的时间因果链可以说明。

爱因斯坦证明:速度将改变时间(高速宇宙飞船中时间将变慢,接近光速则接近永恒,超过光速则时光倒流)。而空间、物质、能量的存在形式也要变。现代科学证明,能量不能守恒(能由一种形式转化为另一种形式总量不变)。热力学第二定律(又叫熵定律)证明不管是物理的、化学的、生物的、社会的什么形式的运动都要消耗能量,有用能转变为废能,如同煤烧尽了变成不能燃烧的死灰;不同形式的能互相转化也一样,如用热能发电,用电能发动机器。不管物理的、化学的、生物的、社会的结构变化——复杂化,都要消耗能量。结构变化需要经过均衡到失衡再到均衡的涨落的过程,这叫耗散结构理论。结构的能量消耗即将由有序转化为无序(秩序被打乱、破坏),前一种结构会死去。只有摄取新的能量旧结构才能转变为新的结构,摄取周围空间的能量就会影响其他结构的变化。宇宙的能量总会有全部耗尽的一天,宇宙就归于死寂,失去作用力的源泉。西方的自然哲学由近代到现代正是机械论向有机论、决定论向条件制约论、能量守恒论向能量耗散论转化的过程。这种转化,提供了新的宇宙观、世界观,植根于西方实证科学的发展在分解的前提下加入综合。

“命”被牛顿简化为事物运动之结果,并非简单的时间因果链可以决定。因素的多元、多变,领域的多层、多面,相互作用的交叉错综,使人感到事物的运动结果——命运的预知太难了。幸亏有位马克思博士善于发明综合性的概念,他发明的“生产力”这一概念,就包括自然的、技术的、经济的、社会的、个人的多种因素。这一类概念说明一种道理十分方便,但用到操作性课题就没用了。“命”在他那里是必然性,他叫做客观规律性。其特点就是不以人的意志为转移,反而决定人的意识,马克思在《1884年经济学哲学手稿》中说:“解放是由历史的要素,是由工业状况、商业状况、农业状况、交往状况促成的。”这叫做社会外在的必然性,包括民族的、国家的、地区的,自然环境、人口、种族



环境,社会结构和经济文化条件,及其历史演化变迁。此外还有个人外在的必然性——个人所出生的家庭的社会地位、经济条件、文化气氛、内部关系,个人所受的教育和所处环境。个人之间,群体之间的相互作用——人际关系。最后还有个人内在的必然性——个人的身体素质和心理素质——包括人格特质和思想特质,甚至潜在特质(无意识领域),文化修养等。不管是先天赋有还是后天培养的,都既成已俱有的个人条件和发展基础。加上外部环境,都是历史已经形成的,个人无法选择的。“命”由必然性支配,恰恰是各种因素、条件相互作用的总和的结果。但人认识了它,把握了客观规律性,就可以获得成功,从而改变自己的命运。在社会历史运动的大海里驾驶自己命运的航船驶向胜利的光辉,在这里客观的规律性和主观的能动性辩证统一。

“运”,在这里被解释为偶然性。各层次、领域内和相互间、个人、群体单位的变化和相互作用,有偶然性。人出生时间,出生的家庭,人的偶遇(偶然相遇),条件的偶合(环境变化和个人变化出现偶然的接合点),事的凑巧(两个个体运动偶然发生交错),对个别分子来说是偶然的。但无数个个别分子的偶然性运动,可以汇合成历史必然性的长河。马克思认为偶然为必然开辟道路。

《易》在整理科学的基础上,一开始就着眼于天、地、物、人变化的整体联系性和制约性。宇宙始生理论虚(无象无形)和实(有形有质),幽(深藏隐形)和显(现),静和动,辩证统一(性质相反而存在于一个统一体中)。你中有我才能相互转化,虚中有实的因素(气、象、形、质)才能转化为实。静中蓄有势能才能转化为动;运动能量消耗才能转化为静。天道运行理论,天体运行(日、月、五星、二十八宿运行)空间方位变化(四正、四隅八卦、干支)和时间变化(以四时十二月建二十四节气、七十二候阴阳盛衰消长为标志)辩证统一,联系制约才能相互标志。天道时气;地道生物,人道人体生理、心理,社会农业经济四时政令(如《礼

记·月令》所记)辩证统一,联系制约才能综合利用。而天地合化,阴阳交变生成物类性质的差异性;形成总体的自然秩序环境,和个体气构理成性辩证统一;个体理、性的差异性构成总体的秩序结构;联系制约,总体制约个体。而联系制约性导致必然性。任何结果都是多层次、多领域、多角度、多因素作用,变化联系制约的结果;总体—局部,内部—外部,多重条件联系制约的结果。

“气运”,天体运行决定的地上时气变化;本来表现必然性;但后来加入附加的临时的其他因素,也就加入了偶然性,表示变化的异常性。再加上个体运动变化的反作用,体现为偶然性。

西方由牛顿到马克思的学说都较偏重外在的必然性的作用,马克思叫做历史的必然性。中国“易”学思想体系在天、地、人总体制约联系的前提下,更突出个人性命的必然性。

### 三 修德成圣观

德,既然经过感应,习(学习)、染(外界薰染),思维抽象和直觉省悟,被升华为最高层次的心性。就由自然性命范畴,进入人为领域。本标题要作前两个标题反方向的论述。论述非自然性。

儒家的《易传》和道家《道德经》都以自然天道观为自己的理论基础,或理论的出发点,但并未停留于此。房屋的基础虽然重要,但盖房子绝对不能停止于打地基;出发点上定方向但路还要走很长,更有曲折。

承认自然秩序和个人自然禀赋之性的不可选择性。但人对自然环境提供的自然力的利用和自然物的享用却需要有选择性,选择的依据是人的需要和自身条件(不同的工具条件可以利用不同的自然力,满足不同层次的物的需要)。社会对差异性的人也需要选择。择圣为王。王是社会公共职能的最高体现者(即使是阶级社会,马克思认为其国家之职能也有社会公共职能

和阶级压迫二重性,实际上国之兴衰只在二者的比重和表现的程度)。

而圣者为王的观点,圣人是德大、智大之人,当然是担负社会公共职能的最佳人选。有比较才有选择。实现这一选择需要政治制度和个人心性素质。这是儒家“大道之行也,天下为公”、“大同”社会的理想(见《礼记·礼运》)。现代社会叫民主。使民有选择权,实现“择圣”。

人之性命虽禀赋于自然天道之气,个人无法选择。但一个人要修德尽道成圣,却不能只靠自然天赋,更需人为努力。得道为德,物因聚气成构(结构)而有性。生物则因其结构形成了反复循环的内在新陈代谢变化机制。而人为万物之灵,则因为人的结构形成的生理、心理机能,不仅能感应、认识外部自然、社会客体;而且能把感应、认知的结果内化于心性本体,形成反复循环的变化机制。所以人不仅有自然赋予的气质属性和偏好特长属性;而且有社会结构特定位置和社会层次、领域群体赋予的人格属性;内化于个人心性的道德、文化属性。所以人不仅有自然生命,还有社会生命、道德生命、文化生命(梁漱溟之论)。通俗地讲,人活着不光为了吃饭、睡觉,满足性欲;还为了家庭、社会责任和人与人之间的感情、事业;还为了道德良心上的满足和文化需求爱好,而运用生命力。

儒家、道家追求的最高的德的境界是“天人合德”。不仅观物明道,穷物、人之理、性以求道变之规律;而且顺天行道,遵循天道运行规律,安排治政(农事、人事)之月令,以求合道,寻求人和自然的和谐统一。如《礼记·月令》因春天生的特点,野生动物雌性多孕,所以禁止打猎杀生,这是物质上的统一。更有德性上的合一,圣人之德“与天地相似”。

### (一)圣人社会职责论:《易传》的标准

1. 圣人之德与天地相似。《易传·系辞下》说:“天地之大德曰生。圣人之大宝曰位。何以守位曰人。何以聚人曰财。理

财，正辞，禁民为非，曰义。”紧接着就讲“古者包牺代之王天下也……”“始作八卦”，“结绳而为罔罟”等事迹。“大宝”王位，指的是社会公共职能。“大德曰生”第一位的职能是人民的生存、生活；“聚人曰财”，人的凝聚力在于财富；而“义”，“理财正辞，禁民为非”是分配和法治。《易传·系辞上》说：“崇高莫大乎富贵，备物致用，立成器，以为天下利，莫大乎圣人！”富贵之崇高，在于给天下百姓带来利益。首先是发明器具“备物致用”；这是聚财聚人“理财正辞”的前提。核心是财。谁说儒家不言利只是勿求私利。至大之德，是为民谋利。办法是“观象制器”发明新的工具、器物，伏羲结绳为网罟“以佃(猎)以渔”，“神农作耒耜”，黄帝舟车、衣裳……这不正是上古时代的科学技术。《易传·系辞》里的“圣人”，应该首先是发明家，科学家，经济学家。德是创造力的源泉。

《易传》是德、才、功、业统一观：才、功、业为实现德之手段。知、行成德，德支配知、行。

孔子说：“富与贵人之所欲也，不以其道得之，不处也。”（《论语·里仁》）富贵之道是什么？是行德政。而德政的核心是使人民的生活越来越好。为王者，大宝之位才能守住。孟子则说：“发政施仁，若民，则无恒产，因无恒心。”民没有固定的财产，就不会有安分守己的心（见《孟子·梁惠王上》）。《荀子·富国》说：“足一国之之道，节用裕民，而善藏其余。”国之富足，必上节用而使民富裕，并且善储所余。

请看，《易传》历史进化论的思想，由伏羲到神农，到黄帝、尧、舜器用进步带来社会进步、文化进步。《易传·系辞下》：“易，穷则变，变则通，则通久。是以，自天之佑，吉无不利。”变革，才有进步；变通才能进步。变通利民则仁。如果说，在这里社会公共职能异化为社会等级制度，也就是儒家所谓“礼”了。那么它的前提却是“仁”。你不能给天下百姓带来更大的利益，更好的生活，你就不配登上“崇高富贵”的“大宝”之位；你就是上去，也

不会对人民有凝聚力,也不能久居其位;反之,你损民利而肥己,暴虐百姓,则必被推翻。这就是中国古代自尧舜而周公,而孔孟一脉相承的“民本”、“德政”、“仁政”的思想。“择圣而王”的思想已经播下了民主的种子。而科学则是富民的手段。变通则是社会进步的形式(变通即改革)。

2. 如何使圣人之德普及天下? 仁和礼又是调节社会关系的两把尺子。作为调节社会关系小至家庭、大到整个社会的思想准则和行为准则,并且带有浓厚的感情色彩。

礼外化为一定仪式、礼节(宗教祭祀孔子只把它看做是凝聚人民的手段),可以表现为一种真实的社会关系所要求的施于个人的强制力;一旦内化为人格,就成了卡尔·荣格集体无意识中的“人格面具”;也是人的自我价值社会化为社会关系角色的表现形式,它内化为个人的自我约束的人性。是动态过程又是静态凝结(于人性)。所以孔子说:“上好礼,则民易使。”(《论语·宪问》)礼因存在差异而需要节制。

仁,道德修养的境界,也是内在人性的集中表现,它成于内而发于外,具有普施性(近则施爱于亲,孔子“孝、弟也者,其为仁之本与”《论语·学而》)。孟子:“恻隐之心,仁也。”《告子》则扩大到陌生之人。进而为政施仁。仁是理智认识和升华内省而形成的精神、境界、心性。运用于社会关系,是一种自觉行为,它不仅具有恒久性;而且不断发展;它是更高层次的自我价值的社会实现,是自我超越的人性。

要使社会上普遍具有仁、礼之性,形成仁、礼之风,圣人就要承担第二个社会公共职能——教化职能。但是《易传》论教化,非为教化而教化。《系辞》上:“夫《易》,圣人之所以崇德而广业者也。”崇尚道德与广兴事业,明德与道济天下,崇仁尚礼与富国富民是辩证统一的。《易》之宗旨,圣人之功,全在于此。具体化为“圣人通天下之志,定天下之业,以断天下之疑”。

什么叫通志? 通什么志? “开物,成务”。开发财物,以成事

业,确定方向目标。表现为《礼记·中庸》所说“诚则明,明则诚”。明是尽人、物之性。“至诚之道可以前知”。诚是求明的意志。

什么是定业?就是荀子所谓“知道”、“体道”,即决策。前提是“极深”,穷极物理;“研几”,是研究事物变化之先兆。前提是掌握变化之规律。

断疑是解决问题,“解蔽”解除疑惑。

教使天下民众明诚。教化的根本任务是把圣人所知之理变成人民所知之理,把领导的决策变为民众的行动。把圣人的仁心变为全社会的仁心,把圣人制定的礼变成约束百姓之方。

《易传》中的社会公共职能只不过是个人心性的外化——向社会延伸。知道、广施仁德的功业。

儒家这一理论有着不可克服的内在矛盾。要使圣者为王,但社会结构、社会秩序自然形成,特别被看做是家庭自然关系的放大,王权不仅是终身制,而且世袭。如何能保证为王者一定是圣人?一方面社会公共职能的最高代表权力非常集中,他所担负的使命又非常重大,能完成这一使命的人格标准又非常高;另一方面,见下面之论修德成圣是非常难的。如何能保证手握大权的人,一定能完成这一艰苦的攀登,达到这一崇高的境界?儒家的治世模式,是寄希望于一种非常理想化的理论,通过对它的传播收到教化之功。但缺少的是实现它的体制,只能使圣人做社会公共职能最高代表的社会选择体制。正如整理科学缺少分解实证环节。而实际采取的社会选择手段只有权力斗争和战争。

## (二)成圣道德修养论

如何才能达到如此高的标准,完成如此重大的使命?圣人必须具备两个条件。《易传·系辞上》说:“知周乎万物,而道济天下,故不过。”“知周万物”“穷极物理”主要是理智的任务,向外追求,探索于客观对象即所谓物理世界,即《大学》所谓“格物致知”,《易传·说卦》所谓“穷理尽性”之于外物对象,由个别到普

遍。《易传》“类族辨物”是分析,比较;“通神明之德”,是抽象共性;“类万物之情”是归纳,又叫“引而申之,触类而长之”;“知微知彰”是微观与宏观综合辩证;“称名”“稽类”是共性与个性综合辩证。是荀子未详论之思维。还要加上直觉领会,参悟,最后才能达到“极深”、“研几”,超过实证知识的理性境界,“是以明天之道,而察于民之故”。并且“知以藏往,神以知来”。《易传·系辞上》从认识具体事物到明了宇宙整体之道,再返回到具体事物。认识过去,预测未来。

而“道济天下”则取决于道德理性以理智为基础。牟宗三先生所谓仁的系统——道德系统与智的系统——科学系统。梁漱溟先生理智之妙用——实际是科学;理性是美德。而《易传》本义却是仁中有智,智中有仁。“知周万物”的目的是“道济天下”。“道济天下”：“通天下志”，“定天下业”才是真仁，至仁、大仁（孝悌、恻隐可谓小仁）。但又必须以“知周万物”“极深研几”为前提。辩证统一。而且都需要理智、直觉等心性活动。《易传·系辞上》：“神而明之，存乎其人；默而成之，不言而信，存乎德行。”神而致明显外以知来，内存于人性则成德；德成于内默然理会，亦是理智与直觉的结合。《易传·系辞下》又说：“精义入神，以致用也；利用安神，以崇德也；过此以往，未知或知也；穷神知化，德之盛也。”韩康伯：“精义，物理之微也。”理智与直觉结合之最后升华为“神”。用于外物，为致用；用于内性，为崇德。发挥到极致（“穷神”）能预知未来的变化，是德的最高功能、境界。此又是仁（德）智一体，辩证统一之明证。

《易》之“元亨”，由始创到变通，不通需冲。人知道能动成功，是活力模式；“利贞”，和合守常是合力模式、辩证统一。正如阴阳互生、互补、互用。即使儒家强调“礼”，也要以“仁”为前提，而仁之“至德”，《易》定位于发明创造以财聚民。但随着封建专制主义的腐朽衰落，统治文化儒家思想也堕落了。“和合”变成了求安，求安变成片面强调下民之顺从。才有了奴才文化，“酱

缸文化”、“阴性文化”，今人之评价。

人确实有区别于禀气成性的自然之性，理智加道德的后天之性。对人来说：“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，应该是形而上者义理、德性，形而下者身体生理。人正因为有智慧、道德，其生命才区别于其他动物，更区别于其他宇宙万物。梁漱溟先生认为人是宇宙生命的核心，此即其合理内核。人能认识外物。但更能超越外物，抽象出宇宙万物之共相（共同本质）、共理（普遍规律）。人能认识自己，更能超越自己，超越动物本能、超越理智认识；在认识、制造外物，自我的实践过程中砥砺本性，升华精神境界，达到内外沟通、物我兼成、融为一体。最后万理融于一心，万德存于一心，万化觉于一心，就超越了主体—客体界限，时空界限，心性本体才达到了完美的境界（熊十力先生叫它绝对性，唐君毅先生叫它无对性），可以形成宇宙精神。一旦达到物我两忘的境界，一种超然的无意识态就可沟通宇宙能量和信息，超凡入圣是有可能的。反过来再来看世界，以普遍规律指导认识具体事物，当然有统摄性、涵盖性。当然就会有孟子、陆九渊“万物皆备于我”的感受；当然就能更好地利用万物为我所用，熊十力、唐君毅诸公叫它主宰性。但这个主宰不是征服性的主宰而是协调性的主宰，和谐的统一。这就是儒家心学的合理内涵。对唯心论也不可简单化地肯定或否定。但若把人心等同于主观反映客观之理进而客观宇宙之道，陆九渊“尽我之心，便与天同”，“收拾精神，自作主宰”还有合理性。其弟子杨简，“宇宙便是吾心，吾心便是宇宙”、“人心即道”；王守仁“心外无理，心外无物”、只需内省，毋需外求。皆片面夸大心的作用，违背《易传》之真谛。只有《易》才是民族精神。

《易传·系辞下》从六十四卦中抽出八个卦作为儒家道德观的八个要素：“《履》为德之基（履即礼，“以礼和行”），“谦为德之柄”（“尊光以制礼”，通过尊敬光辉的德行以实现“礼”）。“《复》为德之本”（辨物自知，分辨真伪，自知对错，以复于正道）。



“《恒》为德之固”(持之以恒)。“《损》,德之修也”(“先难后易”远害自省)。“《益》,德之裕也”(兴利长裕)。“《困》穷而通”。“德之辨也”。“《井》,德之地也”(辨义)。“《巽》,德之制也”(称名而隐)。

我们前面已说明《象传》专论六十四卦所象君子行为规范,那么《易传·系辞下》所抽出六十四卦中的八个卦则是象征通向以“仁”为核心的道德修养的具体途径。履为什么是德之基础?履为行,知行合一,德见于行。礼,用于和行,和合各个层级、领域行为,形成凝聚力。所以《象传》说:“履,君子以辨上下,定民志。”即“克己复礼,天下归仁”。节制自己行为,行礼归仁。父慈子孝,君仁民顺,岂不呈现“和为贵”?!

为什么谦是德所足以持有之物?谦是待人的原则:“尊德之光”,尊敬光辉的德行。谦顺以制礼。礼是履行道德规范。谦是待人的态度,采取道德规范所必需的态度,也是必须持有的心态。德由外至内。

那么为什么复是德的根本?韩康伯“复者,各及其所始,故为德之本也”。反本,辨微,自知。反思,内省。是化理智为理性,进而内化为德性的根本途径。是知、觉、悟、证的过程。

为什么恒才能使德坚固?《象传》:“君子以立不易方。”自身守节,处动不变,坚持始终,以一德应万变。体现心性本体超越主、客、物、我,时空的绝对性,和普识共相的涵盖性,利用众物的主宰性。也体现志于道、成于德的至诚。诚为诸德之本,众性之主。也体现德性巩固。

为什么损是修德的必要途径?损扫除旧习断染成净,超越动物本能——简单利欲,战胜非理智、理性之冲动。故《象传》曰:“损,君子以惩忿制欲。”遏制私忿,控制私欲。体现以德性驾驭(支配)感情、行动。免为情蒙蔽。

为什么益是德的增进?《象传》:“君子以见善则迁、有过则改。”趋善改过,德性日增,而不自高自大。永远进步,永远兴利。

知识积累,境界升高,德性裕厚。体现德性的渐进过程。

为什么困是分辨有德无德的试金石?身处困境,才是对德行的考验。《象传》:“困,君子以致命遂志。”对困境穷理尽性,认识清楚,知其必然(致即归,归于命),但志不可移(遂即安)。君子固穷,虽穷固守正道德性;小人穷则滥,无志,随波逐流。君子因坚持道、德而陷入困境,无怨无悔(寡怨)所以能“穷而通”。

为什么井为德所居之地?姚信解:“井养而不穷,居而不迁,施而无私。”德之修养、德之普施之象征。体现德之器重(容人)和深度。

为什么巽是德的制度?巽,恭顺之貌,称人隐己,陈德申性序用。《象传》:“君子以申命行事。”令申事行而成制度。巽,顺也。最终顺行天道,达到“天人合一”的境界。

这就完成了《易》之三道系统《说卦传》:“昔者,圣人之作《易》也,将以顺性命之理:是以立天之道,曰阴与阳;立地之道,曰柔与刚;立人之道,曰仁与义。”阴阳为气,刚柔为形质(物之形质),仁义为性(人之道德心性)。

实际上《象传》都是讲模仿天、地之德,君子的道德规范和行为规范的。如乾卦:“天行健,君子以自强不息。”天之性就是运行不止,君子模仿它就应该自强不息。这是儒家修德成圣之论的总纲领。是“志于道”、“明于诚”的具体表现,《易》之心学心性修养的大前提,也是人文主义人本思想的根本观点,人是可以自我完善的,只要能自强不息。坤卦:“地势坤,君子以厚德载物。”因为积累德性厚重所以如大地能承载、包容万物,这是何等的器量。屯卦“君子以经纶”,经纬纲领组织领导……

现在看,老子的“圣人观”,如《道经》之所论“圣人居无为之事,行不言之教……为而弗持,成功而弗居也”。圣人绝不以其“为”,其“功”做为依仗和占有、主宰他人之理由。即使有贵贱,也如《德经》所论“高以下为本,贵以贱为基”。并形象地比喻,“江海之所以能为百谷王者,以其善下之,能是以为百谷王”。谷

是低凹之处,大海为百谷之王,百川之汇,因为它的位置最低下。“是以圣人之欲上民也,必以其信下;其欲先民也,必以其身后之,天下之乐推而弗厌之”。高、贵是在民之上,但必须能诚信地甘居众民之下,以鲁迅谓之“俯首甘为孺子牛”,这是高贵的根本。高贵是在民之前面领导众民;但其前提是甘居民之后,总结众民之知识、经验,才能在前面领导他们。这种圣人之为王(担负社会公共职能),才是众民乐于推戴而不讨厌的。所以“圣人恒无心,以百姓之心为心”。圣人没有自己的私心,百姓想的就是自己想的。为什么这样的圣人没有私心?因为“圣人欲不欲,而不贵难得之货”;“圣人无积,即以为人,己愈有;即予以人,己欲多”。因为圣人没有贪欲,不谋求难得的财物,没有私人积蓄,一切为了别人,给予别人的愈多,认为自己愈富有。比儒家的圣人观更朴素、更平等、更民主、更高尚。所以由东汉到唐朝以前,道教往往成为农民起义的工具。唐朝皇帝因自称老子李耳之后代奉道教为国教,道教才渐被改造为封建统治工具。

当然老子的理论有绝对化的一面,但也有独特的思考角度,需细察其真义。如他说:“古之善为道者,非以明民,将以愚之,民之难治以其智多。故以智治国,国之贼;不以智治国,国之福。”(王弼注六十五章)王弼说:“愚谓无知守真顺自然也;智多谓多见,巧诈蔽其朴。以智术动民,邪心即动。复以巧术防民之伪,民知其术防,随而避之,思维巧密,奸伪日滋。”老子之愚,或无知,非真无知,守真是坚持真理,顺应自然,见素抱朴,少私寡欲,似愚含智;老子反对的智是俗智,巧诈奸伪以满足邪心私欲,邪心智术防巧避诈则奸伪日盛,所以叫做贼,此非真智,老子说:“大道废有仁义,慧智出有大伪,六亲不和有孝慈,国家昏乱有忠臣。绝圣弃智,民利百倍;绝仁弃义,民复孝慈;绝巧弃利,盗贼无有。”(王弼注十八章)表面看老子是不要圣智、仁义,岂不是号召愚昧、凶恶?不然,老子说大道是根本,大道之仁是施惠不求回报之大仁,失去了大道才讲俗之仁义;大道之智真朴自然,失

去了只剩诈伪。所谓“道”是自然之道,失道就只剩下德了,失去“德”、“仁”、“义”最后才剩下“礼”,“忠”“信”也就所剩无几了。老子再一次表明了非天命尊卑的“礼”的鲜明旗帜。又提出三条“一曰慈,二曰俭;三曰不敢为天下先,慈故能勇;不敢为天下先,故能成器(成器得道)。今舍一慈且勇,舍俭且广(奢泰),舍后且先,死矣”(《德经》)!老子在《道经》里明确指出:“大道废,有仁义。”认为儒家的道德规范是大道不行的产物。若行大道必须“返朴归真”、“道法自然”。后面将进一步解释(见《用论》)。

这里实质是揭示社会客观制约性和个人主观能动性的相互作用方式和机制,这里实质是揭示社会公共职能和个人心性的相互作用、方式、机制。儒、道两家代表社会层次不同,看问题角度不同,故观点和解决问题方案不同。儒家和道家社会观、伦理观(道德观)的差异,有其社会基础,源于技术经济基础。

这正是以自然经济为主体的农业社会的社会观、价值观和伦理观。生产有两个最主要的要素:一是自然条件(在东方是大河灌溉的条件),其人格化代表即自然形成的集体(氏族部落联盟)及其公共职能(在东方表现为专制王权)。它需要的是维护群体、维护集中权力的价值观,就产生了儒家的“礼”和“仁”的道德观。另一个是采取个体生产方式(以家庭为单位)的劳动者(小农),他们需要维护其生存权的价值观崇尚自然。希望统治者“无为”、“寡欲”、朴素(见素抱朴)、节俭(“俭”、“嗇”、“无欲”)仁慈(“慈”是对统治者以及家长的要求)、勇敢(“勇”)、“不敢为天下先”……遵循自然之道(“道法自然”)的道德观。这正是道家的道德观。

这正如工业社会,最主要的生产要素,一是以机器为主体的人工物质生产系统(其外部前提是以货币为媒介的商品交换市场)。其人格化的社会代表即资本,产生机械观、规模效益观、增长观、社会契约观和集权观的价值观,物欲主义、功利主义、拜金主义、自由主义、民主主义……道德观。另一个则是联合(被机

器系统联合)的劳动者,其价值观、道德观是社会主义、公共主义、集体主义和纪律主义。

## 四 体用辩证观

### (一)体用关系论

体用多元组合、变化。前三节内揭示的综合辩证各领域要素都可互为体用

《老子》第四章:“道冲而用之。”可以理解为以道为体,以冲为用。这个“体”是自然之体,这个用是体的相互作用。第四十章“弱者道之用”,最弱的、最小的微粒子,肉眼看不见;恰恰是道一气总体的最小构成单位,和能量一体两面,做为虚体,被用来构成实体。“反者道之动”。“冲”,相互作用,才发生动一变。有碰撞、冲击,但终会“冲气以为和”(第十二章)，“和”，互补性的相互作用,结果是聚、凝合成实体。这就是《易传·系辞上》所谓“变化之道”，“神之所为”。可以理解为道为体,神为用。再具体一步“阴阳之道”，“继善”，“成性”，“显仁”，“藏用”。“道”，体现为“命”，“继善”，生命为体,而“性”之显藏为用。显于“情”，相互作用;藏于性,或用于无形。“仁”，即互补性相互作用。

体分虚实、阴阳、刚柔,则是材、性。因用而动,变,则有象,自然之象。《易》所谓:“在天成象,在地成形,变化见矣!”“形”也是象,变化也是象。“天文”，“地理”，“人文”都是象。与自然之象相对的，“圣人设卦现象”，以及“言辞”、“器”、“数”都是象。《易传·系辞上》“拟诸其形容,象其物宜”，“拟”就是模拟，“形容”就是描述,像物应该有的样子。我们可以称为模拟之象。自然之象为体,模拟之象为用。下章专论模拟之象。

模拟是手段不是目的。《易传·系辞上》强调“通变”，“利用出入,民咸用之,谓之神”。拟变为了通变,通变为了应变,应变为了用变,用变,为了“尽利”。《易传·系辞上》说:“变而通以尽

其利。”“备物致用”，把物由无用变为有用，是“尽利”，“察民”，“定志”，“断疑”，“成业”，管理决策为了“尽利”；趋吉避凶，创造有利条件，克服不利条件，“吉凶生大业”，目标仍是“尽利”。这叫做“拟之而后言，仪之而后动，拟仪以成其化”。“化”是生新，“裁”，则是除旧，“化而裁之为之变”。谁说儒家只提倡保守、稳定？《易》的灵魂，就是变。“通变”为体，“拟变”为用。通变为了尽利，正是追求完善、完美。在特定条件下尽最大努力，最大限度地趋向完善、完美。应变是应条件之变，这正是《周易》的本质。归于民用，民利。

王夫之《周易外传》卷五，提出“天人合用”的观点。天、地、人各成其体，“不相易也”，不能互相代替，“易之则无体”；“不相离也”，谁也离不开谁，“离之则无用”。“用此以为体，体此以为用”。互为体用。而人为万物之灵，其生命个体为体，为主体；则天地为客体，为用。

那么人用什么去用天地万物？用心性本体即心理素质。心性为体，应变（天地客体之变）为用。北宋心学，邵雍《观物外篇下》有专题为论，“心为太极”，“资性得之天”，“内出”，可视为体；“学问得之人”，“由外入”，为用。所以他认为“自诚而明”，是性；“自明而诚”，是学。

新儒家梁漱溟先生“生命为体，生活为用”，实际是道（物）为体，动变为用在人道上的具体应用。更辨心性功能之体用，所谓理性为体，理智为用。理性，是道德品性，或一种无私的感情；理智则是对外界的认知。熊十力先生性智为体，量智为用就更非常人所能理解的了。性智是超悟、默识，是直觉加思维；量智则是官感、意识。熊十力有“体用不二”论；张君勱有心物平衡论，不再一一列举。

自然之道体道（气之整体），用弱成器（形质），用变成性，用性成变；模拟之术，体象（自然之象）用象（模拟之象），拟变，中间加入一个环节预测变化，应变用变；而应变之术，恰以人自身心

性为体,应变为用。末章专论应变。

心性表现为精神追求不同。同为阴阳之道,儒、道两家用于应变有阳刚、阴柔谁为主之分。

## (二)儒家以刚为主、道家以柔为主论

儒家为什么以阳—刚为主?其理论基础是“太极生两仪”。太极始动为阳,太——奇数为阳,阳为动辟为光,为热,主生;为清,为升主上故尊。动极至静为阴,为阖(关闭),为暗,为寒,主死;为浊,为降主下故卑。阳凝体为刚则体立,阴凝体为柔则体流,立则上为尊,流则下为卑。《易传·系辞上》:“天尊地卑。乾坤定矣;高卑以陈,贵贱位矣。”乾纯阳至清象天,坤纯阴至浊象地,尊卑贵贱,因高下(卑)之位,自然生成。同理,地上山高为贵即艮卦之象,泽低为贱即兑卦之象。人、物更以优劣分高下。

故《周易》以阳刚为天、为君、为父、为男子,为德才兼备之君子和一切刚强之物,为尊为贵。以阴柔为地、为民、为母、为女子,为卑劣无能之小人和一切柔弱之物。故必须阳刚支配阴柔,使阳刚为主宰,阴柔为顺从。在卦中必须阳爻在阴爻之上,谓之阳据阴,阴承阳,方为吉。而阴爻在阳爻之上谓之阴乘阳或柔乘刚,必凶。位置加数量为力量对比求阳胜。

怎样支配?王夫之《周易外传》卷一“乾”：“且夫天不偏阳，地不偏阴；男不偏阳，女不偏阴；君子不偏阳，小人不偏阴。天地其位也；阴阳其材也；乾坤其德也。材无定位而有德，德善乎材以奠位者也。”阴阳你中有我，只是材料，本身无位，靠其德（固有属性）以定位。定位有条件，“易之有位也，有同异而后有贵贱，有感应而后有从违”。德性同异分高下；相互感应、确定相互作用的力量对比，才能确定谁服从谁，谁支配谁，及其能否违背，及其结果。

道家为什么以阴柔为主?其理论根据就是“道生一”，无极生太极，静生动，无(形)生有(形)，虚生实，柔生刚。静、无、虚、柔为动、有、实、刚之根，或母。先有始极，后有生极。同论阴阳

之道，儒家用阳刚求支配，道家用阴柔求根本。“反者道之动，弱者道之用”。道生一动而致反为阴阳之道，用弱（虚、无、静、柔）为生万物之根本。治国支配主宰之道即君道，以厚生之仁为本，以节序之礼为表。根本之道为民道，以自然之道为本，以虚静之德为表（无为而无不为）。所以道家思想更富于人民性，在农业社会更代表农民利益。

故老子《道经》说：“致虚极，守静笃，万物并作。吾以观复，夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命。复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。”（王弼注本十六章）虚极即道，至弱至小至静之微粒子（“气”），动变类分之芸芸万物之根本。致即至，探究万物之根本到了虚极、静极的道，就返回到了万物之初始，性命的根源，叫做“观复”。“复命”，谓之知常而明。体常即复道，复道则包容万物，为至公之王，体现天道，岂能不长久。

又说：“天地之间，其犹橐籥乎。虚而不屈动而愈出，多言数穷，不如守中。谷神不死，是谓元牝，是谓天地根，絪縕者存，用之不勤。”（王弼注本五、六章）老子把天地比作一个大风箱（橐籥），特点是中虚，才能鼓风，动而不断出气，而且愈动出之愈多；反之，中实，则无气可出，不能鼓风。谷神，是山中空谷，处卑不动。守静不衰，以之成而不见其形。牝是母兽，元牝，是最原始的母体，天地最原始的母体，就是至虚、至静的道，所以是天地之根本（玄牝之门）。虚静的用处是很大的。魏源说：“不存之存，所以立体；无用之用，所以应物。诚能体此而守之，小则为养生专气之术，大则为虚灵顺应之道，何穷之有哉。”不存之存至虚至弱至小之物，无用之用至静之态，就是无极之道，立体之根，应物之本。

体阴阳之道同，其用不同。儒家用动、实、阳、刚求生，认为阳尊必胜阴卑方能支配（主宰）。道家用静、虚、阴柔求根，认为柔弱者能胜刚强。其《德经》：“天下之至柔，驰骋天下之至坚。”



(王弼注四十三章)“天下莫柔弱于水,而攻坚强者莫之能胜,以其无以易之。弱之胜强,柔之胜刚,天下莫不知,莫能行”。体柔莫过于水,但滴水穿石;流水波涛汹涌无可阻挡,无坚不摧,这不正如民众的力量。气微无形,但空气流动可成飓风。微粒子小其动可以改变一物之结构,使旧物灭亡,新物诞生。细菌也很小,可致人死命。人们无不知,但不能做到。

所以老子认为形与质(现象与本质)未必一致。“上德若谷”,道德最高尚的,必虚怀若谷。“大白若辱”,最纯洁的东西外表却像有污垢;“广德若不足”,得到的知识,德性越多,越感到自己不足;“建德若偷”,建立德行于自然,无形无迹;“质真若渝”。渝,《说文》:“变也。”质真似假。

《老子》德经形成一整套方法论和策略观。如论学说,“为学日益,为道日损,损之又损,以至于无为,无为而无不为”(王弼注四十八章)。为学求知于外物,所以日渐增益;为道求反于虚无,故必损物欲之贪、声色之扰、俗务之烦,达到“天人合一”的境界,才能无为而无不为。

如论处世,“甚爱必大费,多藏必厚亡,知足不辱,知止不殆,可以长久”(王弼注四十四章)。其注:“甚爱不为物通,多藏不为物散,求之者多,攻之者众,为物所病,故大费厚亡也。”爱之过必欲占为己有,藏之多不愿散与他人,物欲太盛,何以能通。树敌必多,身受其害;贪必费心劳力,为物所病。不如知足省力,让人以和为贵不辱;适可而止,留有余地长久。其四十六章说:“祸莫大于不知足,咎莫大于欲得,故知足之足,常足矣。”咎是错误及祸因贪。

如论治世,“圣人无常心,以百姓心为心”。想百姓之所想,欲百姓之所欲,急百姓之所急,以公心代私心是为圣人最基本的条件(王弼注四十九章)。“以正治国,以奇用兵,以无事取天下”,“我无为而民自化,我好静而民自正,我无事而民自富,我无欲而民自朴”(王弼注五十七章)。“民之饥以其上食税之多,是

以饥；民之难治，以其上之有为，是以难治；民之轻死以其上之求生之厚，是以轻死”（王弼注七十五章）。无事、无为就是上面少乱折腾，则劳役、赋税必少，民自然会富；反之上面食税太多、乱折腾，则民必饥寒，而乱起难治。上清静、无欲，民风自然淳正、朴实。这叫做“无为而治”。又叫做“清静为天下正”。所以“治人事天莫若嗇”（王弼注五十九章），嗇：节省时、力、物。姚鼐注：“嗇者，时暇而力有余。”李嘉谟注：“谨于内，闲于外，内心不驰，外欲不动。”所以能“早服”（早补所损）“重积德”。“治大国若烹小鲜”（六十章）“小国寡民”。无为之治虽治大国不费力如炒碟菜。

又如论军事，“天下有道却走马以粪，天下无道戎马生于郊”（王弼注四十六章）。天下有道，民风自化，德服四方，马放南山，以粪肥田。天下无道，征战四起。战争是政治的继续，是治政的结果。“用兵有言，吾不敢为主而为客；不敢进寸而退尺。是谓行无行，攘无臂，扔无敌，执无兵。祸莫大于轻敌，轻敌则丧吾宝，故抗兵相加哀者胜矣”（王弼注六十九章）。主是主动进攻一方，客是被动防御一方，用兵之道勿首先挑起战争，被动防御必正义之师。敌强我弱，以退为进，谦退哀慈，不敢为先。轻敌必败，哀兵必胜。哀兵是受侵略、压迫的一方。

这也是对“反者，道之动；弱者，道之用”的具体应用。所以老子《道德经》也可以叫做“反周易”，反儒家解释的《周易》。体则同一，其用相反。弱不仅是构物之最小单位（微小虚无之微粒子），而且是求胜之手段——以弱胜强，示弱求强（弱转化为强）。因为一切都可以相互转化：弱与强，柔与刚，形与质，表与里，损与益，爱与费，藏与亡，无为与无不为，攻与守，进与退。转化需要创造条件，需要正确的策略。“无为”不是目的，而是手段；“无不为”才是目的。柔弱者，不甘居卑下之位，反要战胜刚强者取得主宰地位。老子的理论，不仅不消极，反而更积极，其伟大在于站到弱者的立场而谋。

更进一步,反,解释为返回,返回自然之道,虚无之境,这是修炼气功的法门。

(1)论得道之功用。得道则含德。故《德经》有论:“含德之厚,比于赤子。蜂虺虺蛇不螫、猛兽不据,攫鸟不搏,骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而峻作,精之至也;终日号而不哑,和之至也。知和曰常,知常曰明,益生曰祥,心使气曰强,物壮则老,谓之不道,不道早已”。(王弼注本五十五章)复赤子之纯真,返老还童。毒虫、猛兽、凶禽不敢侵犯,不能伤害。筋骨形似柔弱实则强健有力。情未感而精自应,精至旺至盛;长时间长啸(终日号叫),而嗓音不嘶哑。气至和至足。和为道之常,明为知常道,则可增益精气神而延长寿命叫做祥。以心使气则力强,但使之太过,因壮致老,背离常道,则生命必早结束,反不能长寿(已,终止)。老子所谓“含德之厚”近于得道,其功首先是养生,即“益生曰祥”;进而产生特异功能。《庄子·逍遥游》记载列子(列御寇,战国时代思想家)能“御风而行”。并说:“至人无己,神人无功,圣人无名。”至人德之极,得道之人;“无己”达到物我两忘的境界,必“天人合德”。神人超脱于物功之外,用道一气变致神。圣人不求名利,以道济天下。《素问·上古天真篇》有真人、至人、圣人之说。黄帝曰:“余闻上古有真人者,提挈天地,把握阴阳,呼吸精气,独立守神,肌肉若一,故能寿蔽天地,无有终时,此其道生。”东汉魏伯阳如北宋张伯端《悟真篇自序》所论:“引易道交媾之体;作《参同契》,以明大丹之作。”即把《周易》与《道德经》结合在一起,作《周易参同契》一书,被誉为“万古丹经王”,为道教气功学之圣经。他也描述功成则“含精养神,通德三光。精溢腠理,筋骨致坚。众邪辟除,正气常存。积累长久。变形而仙”。三光是日、月、星,腠理是皮肤肌肉的纹理。精神通德性于宇宙能量(天体),精气充满皮肤肌肉之纹理,强骨除邪,与老子论同为成仙条件。

(2)修炼的前提和条件。“致虚极守静笃”、“归根”“复命”。

现在由认识论引申为修炼论,神入虚极,心静笃定,即彻底的无意识态,人体人心归根于无极,复命与道合同为一,人的无极便与宇宙的无极沟通。其条件:“载营魄抱一,能无离乎?专气致柔,能婴儿乎?涤除元览,能无疵乎?爱民治国,能无为乎?天门开阖,能无雌乎?明白四达,能无知乎?生之畜之,生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓元德。”(王弼注十章)《楚辞·远游》“载营魄而登霞兮”。王逸注:“抱我灵魂而上升也。”又有说魂在肝,魄在肺,精在肾,神在心。抱一,精神与形体合一而不分离;抱一,一为太极,动则生阴阳。精神魂魄常守此一,为守静笃以致虚极之途径。专气是集中人体之精气,而自然柔和,有如婴儿。元览一玄览,心境,无疵,无一丝污欲、杂念,这是致静虚的条件,方可反观内照。爱民治国,绝圣弃智,反朴归真,无为而治,则心无旁骛。天门在天为紫微宫左枢、右枢二星。紫微宫垣,在今天北极星周围半径15°处,围着两条由恒星组成的藩墙,极星如中央天帝,此即像皇宫。其北端空处如门叫紫宫门或阖闾门,其空处左藩最后一星为左枢,右藩最后一星为右枢。枢即门轴。《春秋·元命苞》:“紫之言此也,宫之言中也。言天神运动,阴阳开闭皆在此中也。”天神即道一气之动,具体表现为阳开阴闭,皆在天门之中进行。在人体鼻为天门,呼气为开,吸气为闭。“能无雌乎”?在这里译作:“能够不守住元牝之门吗?”是反问句,不同于前四句。雌,元牝之门,下丹田气海。上通下守,为炼气之道。明白四达,不出户而知天下,视之不见,听之不闻,但又不见而明,不闻而聪,直觉感悟之道。使气能生、畜、为、长,而不恃、有、宰——人为有意识控制,求其自然导引,一切在无意识中进行。在这里“绝圣弃智”是修炼气功的前提。

(3)修炼之要领:“知其雄,守其雌,为天下豁。为天下豁,常德不离,复归于婴儿。知其白,守其黑,为天下式。为天下式,常德不忒,复归于无极。知其荣,守其辱,为天下谷。为天下谷,常德乃足。复归于朴,朴散则为器,圣人用之,则为官长,故大制不

割。”(王弼注二十八章)乾为头为阳,为雄,为尊,为动;坤为腹为阴、为雌、为卑、为静,乾坤一小天地。炼丹之鼎炉,内丹人身为鼎炉。白为心,为离宫元神所在;肾为坎宫元精所在,故曰黑。又心比喻为汞,肾比喻为铅。炼气的过程,是精化气,神驭气。肾水心火,水火既济,铅汞结合以成丹头。魏伯阳《周易参同契·上篇第七》说:“知白守黑,神明自来,白者金精,黑者水基。水者道枢,其数名一,阴阳之始,玄含黄芽,五金之主,北方河车。”他认为坎水中有真金。阴中阳,黑中之白,玄中黄芽,五金之主。北方河车正气由之而生。阴阳之始,肾精生气之义即此。黑离火中真水,阳中之阴,以之交肾水中之阳,则成丹之苗头。水河图,洛书数一,阴阳之始,道一气之枢机。肝藏魂为青龙,肺藏魄为白虎,龙为阳为荣,虎为阴为辱。魏伯阳说:“偃月法炉鼎,白虎为熬枢,汞白为流珠,青龙与之俱,举东以合西,魂魄自相拘。”汞曰为心中离火,熬炼肾水中真金,以为丹头流珠加入肝魂青龙,肺魄白虎的作用,加入偃月——上弦、下弦月象,月节火候。与鼎炉(夹腹)中大小周天自然运行。守雌气归丹田(“为天下溪”)常德不离,则纯真如婴儿,外无所知;守黑肾精生气(“为天下式”——榜样),常德不差(忒)经过水火既济,风雷(魂魄)交搏,气由后天反归先天无极。反朴归真,道散为器,气充肌体,神为官制,制合不割,精神形气合而为一。

正因为老子有修道炼气之学,魏伯阳把道、《易》结合提出系统炼气成内丹道教气功学理论。道家出世思想结合炼气修道之功,道家便发展为道教。东汉张道陵创道教。“太平经”为东汉末年太平道教之经典,太平道教为张角农民起义之组织。张道陵四世孙张鲁称为五斗米教,入教交五斗米。设驿站为来往教众散米供食,有平等、平均思想。晋成帝时魏夫人作《黄庭经》创茅山派,七传至陶弘景而大兴于世。左慈弟子葛洪于晋元帝时著《抱朴子》,五代末至北宋初陈抟传吕洞宾、刘海蟾之术,并以《易》术传穆修(伯长);以象学传钟放(明逸),周敦颐作《太极图

说》演太极图。终交汇于邵雍(康节先生)演先天易数兼及图象。《易》学大兴,儒道融合。陈抟为隐仙派,文始派,楼观派。宋太宗雍熙至神宗元丰年间有张伯端号紫阳,科举出身并任府吏,精于儒学,著《悟真篇》及丹诀诸篇,创佛、道、儒三家归一说。其《自序》曰:“教虽分三,道乃归一。”三教归于一道,因为佛经自西汉末传入中国后有的高僧也融入“易学”,吸收阴阳、五行学说而使之中国化。至南宋致政(同时金大定)年间,王重阳创全真派道教,作《五篇灵文》,道教气功学乃得大成登峰造极。道家发展为道教,思想体系发展为宗教团体,学术现象发展为社会现象。道教为中国本土产生的惟一宗教。但其性质不同于基督教、伊斯兰教要造物主统治宇宙和人的社会,也不同于佛教的修来世。而只是气功修炼团体,目的是厚德、养生进而产生特异功能。

### (三)老子、庄子的理想

建立超常态,只需少量外摄物质能量,身具特异功能、精神道德崇高的超人世界,是中国古人所谓的神仙世界(道教是气功修炼群体,超人的平等结合)。

现代社会,由工业化到信息化,倍增的经济增长速度,使地球物质资源,首先是能源开发接近极限。物质、能源耗费与废气废物也在同步倍增。环境污染和混乱(有序变无序),就是熵现象。现代熵科学和老子《道德经》就为我们设计了这样一种低熵社会和低熵世界观。下面我们把西方现代熵科学与老子《道德经》作一个比较,就会理解西方现代老子热。

(1)熵科学号召人们改变对自然的态度,由征服主义、掠夺主义变为保护主义、改善主义。如1981年美国政府编的《公元两千年的地球》就预告到了2020年森林只剩1/5而沙漠将增加一倍。而老子推崇的最高境界是“道法自然”——遵循自然规律。“返朴归真”,回归自然,而不是去破坏自然,人类自我毁灭。

(2)熵科学要求人们改变经济态度,由功利主义、物欲主义到节俭主义、节欲主义。老子在《德经》中说:“甚爱必大费,多藏

必厚亡。”这个东西你越喜欢,就耗费得越多;占有得越多,失去的就越多。所以“罪莫大于可欲,祸莫大于不知足,咎(错误)莫大于欲得”。最大的过错、罪恶就是物欲,不知满足,必然带来灾祸。又说“俭,故能广”。节俭物质财富才能丰富。因为能量形态转化不能守恒,而是耗散。

最有意思的是老子《道经》有一段话说:“故恒无欲也,以观其妙;恒有欲也,以观其噉。”“噉”,嚎叫,哭嚎。他把占有的物欲,也就是集中能量给环境带来的混乱,比喻为嚎叫(噪音)。“熵”正是无序性,不确定性,形象地比喻为噉十分传神。内部结构能耗量大则环境混乱。

(3)熵科学反对财富的高度集中,主张财富的再分配,“公平分配”。老子说:“故天之道,损有余而补不足,人之道则不然,损不足以奉有余。”赞扬“圣人无积,即以为人,己愈有;既以予人,己愈多。”圣人没有积蓄,给人越多自己越富有。如天道损有余而补不足,总体节约。

(4)熵科学反对集权主义——权力机构消耗能量最大。号召分散主义、民主化、自治化。“管得最少的政府就是最好的政府”。这不正是老子的“无为而治”吗?还有“小国寡民”。

(5)熵科学认为发达社会信息量迅速增长、多变,给人带来思想混乱和精神压力,低熵社会要减少人们所知的信息量,更重视抽象的综合和直觉。老子说:“圣人之治也,恒使民无知无欲。”“不出户,以知天下;不窥于牖,以知天道。”当然老子的“无知无欲”似乎太绝对化了。但是做为修炼气功的前提又是合理的。未来的社会恰恰是低能耗,高智商,精神高尚,人禀异赋的和谐社会,也是一种“欲”——追求。俗人之见,如何能理解?无知只是勿乱知,“大道”则必须知。

原来本书还有《易传·序卦》,六十四卦排列顺序,揭示序乱、盛衰、安危、进退、聚散、变稳、交错变化规律。并且与现代耗散结构理论,系统能量摄取——集中运作和耗散,混沌和有序,定

向与成构,变化规律,作一比较。因末章应变含合卦序,不愿重复。

而儒、道两家用道、通变、成合之学,我们已能窥其一斑。特别道家之学世人接触较少,故多方面多论其用。亦可见儒、道本体同源,但用有同异、正反之奥妙。可谓《易》用无穷。

儒家的仁爱、博施思想,“与天地合德”思想;道家的节制物欲,回归自然(反朴归真)思想(不仅在物质上,生活上;而且在精神上,气场上),在当今世界,日益显出其意义,放射光彩。

特别面临如下事实,就成为“医世”的妙方:世界人口 1825 年 10 亿,1925 年 20 亿,1967 年 40 亿,而到了 2025 年则超过 80 亿。马尔萨斯按几何级数增长人口的预言,将实现。而新增人口,由现在到 2025 年这段时间,45% 出生于发展中国家(发达国家出生率低于 0 即负值)。目前人口占世界 1/5 的富国,却占有世界财富的 4/5 以上,其国内富人和穷人比例近似。美国人口占世界 4%,但年消耗能源却占全球的 1/4。地球还允许第二个美国出现吗?何况还有工业化的副作用:森林被破坏,河流被污染,耕地和草场沙漠化,威胁粮食、肉类的生产和人的生存。

富国对穷国,富人对穷人,难道不应该多些仁爱,人的一切活动难道不应该首先考虑对自然环境的影响?要改变生活方式,由追求物欲满足到追求精神世界的丰富和品德崇高。



### 第三章 模型论: 《周易》象数探讨

《周易》之哲理精神,从自然天道观、自然性命观出发,一旦进入人的领域,自然之性必然发展为智慧、道德之性——创造性和社会性。自然主义必然发展为人文主义。人本主义——修德成圣,民本主义——择圣而王。社会是人心性的放大;人的心性反映自然的本质。互为体用形成理论的有机整体。一体现整理科学基础上思维抽象和直觉领悟的威力,二展示中华民族精神之根本和真谛,也是民族文化认同、民族主体意识建立之传承基础。也就是国学之根本。道德文化是其重要组成部分。

但是《周易》之哲理精神,并不是只从单一的卦、爻辞注疏中挖掘出来的;它更有自己独特的表现形式、描述手段,那就是象数。没有没有内容的形式,也没有没有形式的内容。北宋程颐《伊川易传·序》就主张“体用一源,显微无间”。《易》以理为体,为内容;以象为用为形式,表现体。理隐于象中,象显现理之内涵。正如气之整体——“道”,静则隐;动则显象。二者不仅是互诠互释关系,更统一不可分。

朱熹更认为:“先见象数,方得说理。不然,事无实证,则虚理易差”(《语类》卷六十六),又说:“有是理则有是象;有是象,则其数便自在。”(《语类》卷第六十七)这两段话是否矛盾?他是从不同角度分别论述。从《易》形成史角度看,先有象数(伏羲·文王卦象),后有哲理(《易传》)。从“易学”研究角度看,必须

先剖析象数,再从中探求哲理。从这个角度看象数是《易》理所附于之实体;而《易》理是象数的灵魂、精神。若从《易》象数的形成过程看,则先有该物(客观对象)之理(“是理”)才会有该物之象;有该物之象,才有该物之数,这正是《左传·僖公十五年》“物生而后象,象而后有滋,滋而后有数”之论。天地生物,物生出来就有象,象增多不是一个就有数。若从理学的角度论,理就是形而上之道为体、为实,而象数象征的具体事物是形而下之器为用、为虚。而从《易》象数之制作过程看,也是先有客观对象之物理,再用象数去象征、模拟它。

这样说,不也正体现了《易》多层次、多领域、多角度的体—用、主—次、隐—显、虚—实,相互作用,相互转化,多元综合辩证的思维模式?!一切因条件、场合而异。而概念的运用因角度、领域差别而有相对性,有先后、体用之别。前面论述了必然性(联系制约性、因果性、均衡性、秩序性)和偶然性(自由性、临时附加性、失衡性、混沌性)的辩证统一关系;这里又涉及绝对性与相对性的辩证统一关系。什么是辩证统一关系?相反相成。你中有我,我中有你;相互作用,相互转化;彼此转化,需要条件。《易》中的辩证法思想,十分丰富、精彩。

## 一 象论

《易传》以卦、爻象解释卦、爻辞,以卦、爻辞解释卦、爻象,以论述“易理”。象数—义理融为一体。“论易”由孟喜到虞翻在章句注疏中发展卦象性理内涵(增加新内容),即以卦象解释卦爻辞中发现逸象。《易传》未列之象,更以卦象变化(旁通、倒反……)解释卦爻辞所指之象。“宋易”各家论象数、义理必须统一已上升到理论,力图发展象数形式(图数系统),同时论述《周易》哲理;这是“易学”之主流。而象数、义理各专其事,恰恰是宋以后的事。因为象数为说明哲理,故象数一派并不否定义理。

但义理派却越来越有排斥象数的倾向。这种现象的发生,不仅因为随着封建制度的没落,表现为学术研究风气出现偏离《易》之本源的大方向;而且因为宋以后“图数”象数,以图解数,形式日益繁多,解释日益复杂,而义理注家也激增,分工研究,也有客观需要。但没有必要对立。

### (一)广义象论

《易传·系辞上》之论:卦形符号象和数象反映和描述自然现象——客观对象;言辞之象则解释卦形符号象,更表达主观反映客观对象,并做出反应的意象,互相弥补不足。朱熹《周易本义》有“言之所传者浅,象之所示者深”之论。实际上从广义的角度讲,一切对客观对象描述了对主观意象表达的形式、手段都可以叫做“象”。言辞(包括文字符号)是象,卦形符号是象,《周易》的数字是象,西方的数学方程式是象,各种几何图形是象,甚至声音、动作(礼仪动作、舞蹈动作)都是象,绘画的色彩、线条,烹饪的色、香、味也是象。

为了说明问题,举出中国古代音乐理论。中国古籍中《乐经》已失传,但《周礼·春官》和《礼记·乐记》《史记·乐书》都强调礼、乐关系密切,而且乐、舞紧密结合。都本着《周易》原理,象征天地合化。礼象征天地合化生物因差异性而有秩序,有秩序就需要控制、调节;所以中国古代不论是祭祀还是重大政治场合,其仪式都以秩序(人的排列次序)和节制(人行动、行为举止严格有节制)为特征。乐则象征天地合化、阴阳感应生物之德。其声音以唱和象征合化、感应;以节律(抑扬顿挫之节,高低起伏之律)象征四时变化之节,阴阳盛衰、消长之律。而《易》之象数是对客观对象反映所得之象,乐之象是对客观外物反应之象,感物、动心而形于声,“情动于中,故形于声”。而情受人的德性控制,体现德性。所以《乐记·乐象》说:“德者,性之端也;乐者,德之华也。”华是外在表现。所以乐又是人主观性、情之象。那么什么是乐之象?同篇说:“声者乐之象。”乐以声(动气为声,音则

是气受口腔部位之作用而成)高低之度数(律)加上量之大小、宽窄,质之清浊、刚柔,节奏之快慢、轻重、连一止,排列成序、组合成构(谓之文采),而成象。这些构成要素又叫“乐言”——音乐语言。乐如何以声传情?哀之声促急肃杀,乐(快乐)之声宽缓跳跃,喜之声上扬散放,怒之声粗壮猛厉,敬之声正直廉方(有楞有角),爱之声和谐柔软。正声刚直和畅,邪声柔细缓曲(曲折缠绵)。关键是适度,过速则绝,过刚则暴,过清则散,过重则顿,过慢、过柔、过细、过曲则淫。同为正声亦有质朴、华丽之分。中国的艺术理论只围绕八个字:“象物(客观外物)、传情、明性、体道。”体现的正是《周易》的哲理精神。

## (二)狭义象论

中国古代《周易》的象数论与西方现代的模式论(与系统论,控制论合称三大论)相通。不仅八卦、六十四卦卦形结构是模型,而且《易传》所描述的筮占数变过程也是模型。当然后来平支组合以及到了宋代兴起倡导的图数之象更是模型。为什么人们认识不到这些“象”是模型?正因为人们是从西方实证科学的眼光看《周易》。此实证科学研究对象是具体事物甚至其分解的细部。而《周易》基于之整理科学却使《易》象模型,首先是天、地、人相联系的总体变化模型。另外最难理解的,也是最奥妙的是《周易》的思维模式,也是模型的特点:一体多用。《周易》的卦形结构,既是天道运行之变的时空模型,又是天地合化、构物模型,也是具体事物变化模型。既然“易象”是变化模型,那么掌握它、运用它,就可以预测。所以变化模型,必然成为预测模型。象数通向数术。

然而科学研究万勿妄下断语,万勿惑于表面现象。世上没有不可解之谜。

## 二 模型论

### (一)定义

俄国当代控制论学派代表人物之一,著名教授 A. Я. 列尔涅尔(Яернер)《控制论基础》一书这样说:“长期以来,各种对象性质的相似性,已经成为研究自然界形形色色现象的科学方法的基础。建立性质相似于所研究对象的模型,这样的模型概念,实质上已经以或隐或显的形式,被引入到所有的科学分支中去了。但是建立模型的概念,在任何领域中都没有像在控制论中那样明确和彻底,这里它是以最一般的形式表现出来的……”又说:“用一个具有不同物理性质的模型,来研究某一对象的性质常常是方便的。这种研究的基础是描写原型与模型二者的运动方程在形式上、函数关系上的相似性。”

美国宾夕法尼亚大学教授,美国三大经济计量预测公司之一沃顿公司的理事会主席,因研究经济计量预测模型荣获 1980 年度诺贝尔奖金的劳伦斯·汉·克莱因,在《经济计量预测与预测模型入门》一书中指出:“我们认为,把现象的描述简化为近似被考察的事实的一套固定的关系的任何尝试,都算是建立模型。”

这就告诉我们:模型建立的基础和研究对象(原型)间存在着某种相似性。

从广义的角度讲,不论原型和模型之间的构成材料、物理性质、表现形式如何不同,只要二者存在着某种相似性,或形状相似(建筑模型、机器模型、人体模型……),或反应相似,或结构相似,或运动形式相似,或作用机制相似……都构成对象原型和其相似体模型之关系。

模型分两种形式:形象模型,形状相似。或为原型之缩小,如建筑模型;或为特征之突出,如漫画中的人物或其他艺术形象。



(3)运动形式或行为相似。两种运动,在给定时刻  $t$ ,至少有一定的对应的输入条件和输出结果(一个、部分而不是全部)。二者之间有一个比例系数( $k$ )。 $x_{iA}(t) = \alpha x_{iB}(t)(k_0 t)$ ,叫做类似系统。如机械摆和振荡电路的运动都可以用坐标图上的波浪式曲线来表示。

## (二)西方现代科学预测模型的特点

预测病情,气象台发布天气预报,以及经济学家预测经济增长或危机……一般需要四个步骤:①通过仪器观测、实验或社会调查、统计、积累取得数据。②通过统计的方法整理数据,可以在仪表的屏幕上或纸制的图表上,画出时间数列曲线,以分析其趋势。③把各种数据输入预测模型——抽象模型是某种数学关系式(抽象化)或流程、结构图(结构化)。④说明与验证。这种预测方法的核心在于那些体现事物发展因果必然性的关系或模型。输入什么数据看模型关系式的需要(因素和保证动态平衡条件)。但解决问题的出发点和角度不同。如经济增长预测模型可以表现为截然不同的数学关系式(方程式)并为经济增长提出不同的决策建议。

在新古典主义经济学派那里,如科布/道格拉斯经济增长模型,是由技术条件决定的生产要素投入的增长率,和生产要素价格决定的生产要素替代决定的。设  $Y$  为产品量,  $\Delta Y$  为产品增长量;产品中包含的资本价格为  $MPK$  而且为资本的边际产品率——最后一个单位资本投入生产的产品量,它占产品中的比例为  $\frac{MPK}{Y}$ ;资本的增长率为  $\frac{\Delta K}{K}$ ,同样劳动价格为  $MPL$  而且为劳动的边际产品率,即最后一个单位的劳动生产的产品量,它占产品中的比例为  $\frac{MPL}{Y}$ ;劳动的增长率为  $\frac{\Delta L}{L}$ 。当然还可列入其他要素如科学技术、知识、智能、信息,就可以列出公式:

$$\frac{\Delta Y}{Y} = \frac{MPK}{Y} : \frac{\Delta K}{K} + \frac{MPL}{Y} : \frac{\Delta L}{L} + \left(\frac{\Delta Y}{Y}\right)^n (\text{参数})$$

在这里资本与劳动可以相互替代,二者的比例正体现技术性质——技术水平越高,劳动占的比例越小,也就是更少的劳动可以推动更多的资本(原材料和设备);但二者的相互替代,还取决于二者的价格,一种生产要素价格过高或增长过快,就会被另一种生产要素替代。

$$\text{其替代弹性 } \epsilon_{kl} = \frac{k/l \text{ 生产要素变化的百分比}}{pl/pk \text{ 生产要素价格的百分比}}$$

这一模型的抽象性质在于:①它假定供求平衡,产品和生产要素都不存在卖不出去(供大于求)和短缺(求大于供)的情况;宏观上讲不存在失业和通货膨胀,所以生产要素的价格才能只等于生产要素的边际生产率(最后一个单位的投入的产出量),姑不谈边际产品概念是否科学,这种纯粹的条件现实中哪里去找?②自由竞争,生产要素可以顺利地替代流动,没有垄断、政府干预和行业技术差距,以及工人的反对……这种抽象岂不脱离现代资本主义的现实?而且他们以假为真,断言资本主义不需要更多的国家干预、客观调控,只需要货币数量的调节。

到了凯恩斯主义那里生产要素替代的因素——技术因素不见了,经济增长取决于总收入(总需求吸收总供给的结果)和总支出(总收入的分配),即取决于供求关系,恰恰是新古典主义抽去了的因素。在凯恩斯那里总收入即生产总值将分配为储蓄  $S$  和消费  $C$ ,  $Y = S + C$  总支出即可支配的收入  $Y$  将分为投资  $I$  和消费  $C$ ,  $Y = I + C$ 。若每个字母符号加个“ $\Delta$ ”就代表增长量,消费虽然再生产劳动力,但对物质生产却只是一种消耗性的行为。投资则具有双重效应:既增加了生产能力  $\Delta Y / \Delta K$  (倒过来即产品量增加所需要的资本量增加,叫做资本系数);又增加了总支出,它等于总收入的储蓄部分。因此多马—哈罗德模型实际增

$$\text{长率 } G = \frac{\frac{S}{Y} \text{ (储蓄倾向)}}{\frac{\Delta K}{\Delta Y} \text{ (资本系数)}} \text{ 若 } S = I \text{ 则 } G = \frac{\Delta Y}{Y}, \text{ 这是实际供求平衡}$$



的结果。

他们还设计出由资本家愿意投资的储蓄率——最满意的储蓄率  $S_d$  决定的有保证的增长率  $G_{TW} = \frac{S_d}{C_r}$  ( $C_r$  为合适的资本系数)。由技术条件决定的自然增长率  $G_N = \frac{S_d}{C_r}$ 。实际增长率主要由资本增长(投资)需求,由资本系数——产量增加所需的资本增加量来决定;有保证的增长率主要由资本积累——储蓄率决定,资本家愿意积累(利润转化投资)取决于预期利润;自然增长率主要由技术条件决定,  $C_r$  表示资本与产量的比率,资本的生产能力。这三个增长率在不同时期的对比差异和均衡标示资本主义经济其增长—衰退的周期,形成动态经济增长模型。它以失衡为常态,强调国家干预的作用,特别财政手段(税收)与支出增减的手段,供大于求萧条(失业增多)减税,扩大政府支出一投资;求大于供通货膨胀增税缩减政府支出。

此外还有后凯恩斯主义的卡尔多和琼·罗宾逊的模型,他们认为前两个模型忽略了各阶级间的分配的作用,因为积累率主要取决于资本家的储蓄倾向和利润率;消费需求主要取决于工人的储蓄倾向(不用于消费部分占收入的比例)和工资额,因此经济增长供求关系的变动和可支配收入在利润和工资间的分配密不可分。这一方程式就更复杂了,在此就不列出了。这一派强调国家对经济的干预,不仅有货币政策、财政政策,而且还要有收入分配政策,供大于求——生产能力相对过剩则需要刺激消费,增加工人工资占可支配收入的分配比例;求大于供——生产能力相对不足,需要刺激积累,增加资本家利润占可支配收入的分配比例。

不仅有宏观整体的模型,而且有部门关系的投入—产出模型,即列昂惕夫模型。每个部门资本的投入是若干部门的产品,每个部门产品产出也供给若干部门,部门供求、产销、收支平衡可列成多元方程组——矩阵方程。

其他科学领域主要是自然科学领域,也包括若干社会科学领域,这种揭示因果关系必然性的数学方程式(关系式),成为居统治地位的表述方法(更不用说实证性的课题了)。这些关系式能否正确反映各个领域研究对象的客观事实?其预测的准确率又达到多大的百分比?要搞清这个问题,必须闹清这些预测方法和表述方法具有哪些特点?

对象的分解性——把研究对象及其侧面、层次、角度分解再分解;因此学科领域也是繁衍派生,分解再分解。如经济学、心理学等每门学科都可以有几十个甚至几百个分支。然后课题对象还要分解为若干要素,分到不能再分,再去讨论其相互关系和变化。每门学科每个关系式,都是在一个极其狭窄的范围讨论问题。

研究的抽象性——研究任何对象、课题,都要抽象掉、去掉许多足以影响事物发展进程的因素。特别是偶然因素,还有次要因素,非本角度因素。简化再简化,使其关系单纯再单纯,才能用这种最确定形式的关系式来表述因果必然性;此外还有现实的实证性。

预测是为了帮助决策。预测的科学手段和缜密形式,树立起人们对它的信仰。现代的仪器琳琅满目,具有高等学位的预测专家冠冕堂皇,复杂的数学公式令人头晕目眩,越来越庞大的计算工程需要用高效能的电脑来操作。但是现实的事物恰恰不是以这种简化的形式出现,必须建立复杂因素相互作用而产生的运动变化的综合系统;而且各种偶然因素随时都在作用于它,许多关系都无法以确定的形式表述,所以才需要模糊数学。就拿一个国家的经济来说,不仅要受生产要素的投入状况,供求状况,收入分配状况的影响,战争、重大政治事件甚至一个领导人的性格和身体状况,以及自然环境的一次较大的变化(自然灾害),乃至一个大企业的兴衰,一位科学家的发明,一次文化体育的大活动都会影响于经济。诸如此类,不一而足。任何一个经

济模型都无法把这么多的随机因素(偶然因素)概括进去,描述出来,并以确定的形式表现出来进行预测。呜呼!即使是最现代的科学预测方法也是有局限性的。对它的信仰是不是迷信?不能绝对化地看问题。模型不断发展,发展方向是加入综合模型和随机模型……

当今还没有任何一个经济学家能准确地预报经济繁荣和经济衰退转折的时间和数据,并提出有效的对策来避免它,只可减缓其作用和加快一些复苏的步伐;气象台气象预报的准确率达到80%、90%就不错了;由现代化的设备和理论武装起来的医生误诊率竟达20%左右;更不用说政治风云的变化;股票行情的涨落等等更是变幻莫测的课题。人们对科学的迷信,并不比对迷信的迷信受害为小,更何况对许多东西它到底是迷信还是科学,人们根本没闹清楚!

### (三)“易象”是否符合模型定义

1. 模型的建立基础,是与客观对象具有某种相似。仅以《周易》最主要的“象”,卦形符号论,它是否符合模型的定义?

请看《易传·系辞上》之论:“圣人有以见天下之赜,而拟诸形容,象其物宜,是故谓之象;圣人有以见天下之动,而观其会通,以行其典体,系辞焉以断其吉凶,是故谓之爻。”

《易传·系辞下》还说:“《易》者象也,象也者像也,彖者裁也;爻也者,效天下之动者也。是故吉凶生,而悔吝著也。”

赜,是复杂。圣人为什么要发明卦形符号,因为天下的事物太复杂了,所以用阴、阳两种非常简单的符号组合来拟——模拟,形容——描述,象——象征。象征什么?“物宜”,“宜”是应该,象征物应该有的结构(理)、性质(性)所以叫它“象”。象,就是像,就是相似。

动是运动变化,会是交会,通是变通——变化生成正常进行(典即正常)。圣人观察到天下事物的运动变化、交合变通。而找到其常体——正常的形态,那么就能发现其异常之变化,而用

系辞之语言来表达自身应有之反应,判断吉凶,以谋对策。象征动变的是爻。爻就是效,模拟、仿效天下事物之动变。彖是裁,即断。判断吉凶,悔、吝是小凶。动态模型。

2. 模型的形式以卦形符号为主,身兼形象模型和抽象模型。外形象物,内涵性、理。

《周易》卦形符号做为形象模型,不是原型的缩小,但可以视为特征的突出。以物的高度凝缩的特征象征这个物,这是一种经过抽象的形象。如乾卦(☰)至刚像龙。小过卦(☱☲),外柔内刚像飞鸟。颐卦(☶☰)像口中含食物。噬嗑(☲☲),则像口中咬住硬物。而中孚卦(☴)内柔外刚像龟,像长有厚皮的豚鱼。很需要想像力。有的则需要更多的抽象,要看本质,与表面现象似乎矛盾。如乾至刚像天,坤(☷)至柔像地。我们肉眼看到的天并没有什么实体性质,如果天代表气的话更是虚而不实,何来至刚?坤像地已成实体似非柔软。但如果从另一个角度看,阳气清热升天,阴气寒浊凝地。而清热之气——微粒子构成的恰恰是恒星,如太阳至热至光,正是纯阳之体。坤地只能顺天而表现出阴柔之性。

《周易》卦形符号做为抽象模型,正是客观对象的简化,简化到与之近似的某种固定关系。这种卦形符号中有哪些固定关系? 爻和爻的关系,爻和卦的关系,八卦之象做为六十四卦之一的上卦和下卦的关系。后来又加上上互卦(三、四、五爻)、下互卦(二、三、四爻),八卦之象与六十四卦之象的关系,这同样是对研究对象的简化。六十四卦总体卦形结构象征客观对象的总体形象、宏观性质;而爻的相互关系正象征客观对象的内部结构;而八卦之象赋予它们具体形象和活的生命(象征具体事物)。象征就是近似。爻动则卦动,模拟客观对象内部构成因子之动、结构之变,决定总体宏观性质之变。象征是静态模型,模拟是动态模型。

在这里形象模型和抽象模型,是同一卦体两种运用的统一

整体,一体(一种形式)二用。而不是西方的一种抽象关系两种描述形式(数学关系式和解析几何坐标图)。但是它们的共同点都是以简化了的抽象关系构成研究对象的某种相似性。所以“易卦”模型可以翻译成西方现代的数学模型,也可用数学关系式表示。

3.《周易》的象数模型为什么不同于西方的模型?西方实证科学必然使其抽象模型走学科分解之路,采取特殊形式。而《易》基于整理科学体现天、地、人变化联系总体模式,走学科综合之路。所以不论八卦、六十四卦,或后来的河图、洛书、太极图,凡是用来标志阴阳盛衰、消长变化的,一旦和五行结合就可以用干支标定其方位。天体(日、月、星、宿)运行方位,与一日之十二时辰,一年之十二月,昼夜、寒热变化及生物、人体变化,形成统一的大系统;一种标志符号可以做为天、地、人相关情况的统一之象。形成天道、地道、人道的统一体。知常推异(变),就可以预测。这是象数、通向数术的一种形式。

而“易道”阴阳盛衰、消长变化模型,是天体运行时间、空间、气变三者辩证统一模型;又是天地合化、物类交分、序变三者辩证统一模型;同时也是阴阳气感发展为刚柔材构、性变、命变三者辩证统一模型。体现道的作用,为模型之体,天、地、物、人统一之体。

《易》象做为模型,其形式,形象模型与抽象模型辩证统一;必然表现为西方现代科学三种模型——外表相似的同构模型、内部结构相似的同态模型和运动形式相似的类似模型的辩证统一。一个卦形结构,虽只由六爻组合,但能起到三种模型的作用,三类一体,三大要素合一,岂不奇妙?!这叫做一体多用。

类型划分依据对象原型与模型之间的关系。外表相似,正可用六十四卦总体宏观之象来表示;六十四卦中的一卦变成了另一卦,正象征着对象(原型)总体性质状态变化。本卦为“贞”象征对象原来性质、状态(控制论模型叫输入值);变出之卦叫之

卦为悔,象征对象变成之性质、状态(控制论,用输出值表示)。而内部结构的相似正可用爻的阴阳属性、数量比例、位置关系来标示,爻变模拟对象——事物结构之变。而运动形式之相似,正可用上、下卦等(下卦即内卦,外卦即上卦)标示,可同时论变。

而模型之用。《易传·系辞上》说:“《易》有圣人之道四焉:以言者,尚其辞;以动者,尚其变;以制器者,尚其象;以卜筮者,尚其占。”

“天地之道”、“变化之道”是自然现象——气物变化的客观规律,“易象”模型是对其反映、描述、象征、模拟。“圣人之道”是圣人对模型运用之道,有四大功能:

“言”,是言谈议论。圣人在言谈议论时引用《易经》卦、爻辞和《易传》之论,崇尚其文采、深义,谓之“拟之而后言”。辞解释卦象,模拟客观对象而后论断。

“动”,是行动。圣人的行动依据天、地、物、人相关联的自然变化规律,可以用“易象”模型来模拟。谓之“仪之而后动”。“仪”是度。如依据天体运行于天道之度数,确定时气节令,再确定相应的农事、政事对策,如《礼记·月令》。又如天、地合化,气构性命,宏观—微观,总体—局部,必然—偶然,绝对—相对,作用大小,变化同异,都需要仪一度应以自身动—变对策。

“制器”:“观象制器”、“备物致用”,是圣人崇德广业之基础。制器,崇尚、根据象——模型。《易传·系辞下》以离卦(☲)象征伏羲发明的网罟,益卦(☶)象征神农发明的耒耜,下刚插入地,上刚扶手,中柔弯曲,正是翻土之农具……这种模型是经过一定抽象的形象来表现的,具有高度凝缩的特征,或者是实物的简化。可先造卦形符号,模型再据以造物。

“卜筮”是占的一种形式,进行卜筮崇尚的目的是“占”——预测。谓之“动,则观其变而玩其占”。行动的依据有两种,一是观察、观测天气、地物、人体、心性、社会自然变化;二是进行卜筮,《易传》以筮占过程模拟自然变化,也可以看做是一种动态模

型。“是故君子将有为也，将有行也，问焉以言，其受命也为向”（向即响应）。君子将有作为、行动，必以语言问于筮或蓍，得到反应，知物、事理、性之变即为受命。这是《易传·系辞上》对筮法预测原理的最概括的论述。问题在于问筮如何能知物、事理、性之变？《易传·系辞上》有一系列论述。今天看来似乎很神秘。但它已尽量站在自然天道观的立场上来解释了。《周礼》有“九筮”之说，即九种课题，首推天象之变对经济之影响。爻模拟事物内部结构之理，动则变，变则有吉凶，这叫做“至精”。而分筮竹或蓍草“极数定象”为“至变”。前提是“感通”，筮者“无思无为，寂然不动”是进入无意识态，沟通宇宙气场为自身气场，就产生“信息感应”直觉功能，为“至神”。“天人合德”，以身体道，人体、天道合为一体，在道—气动变为神的层次上合为一体，才叫“至神”。

西方实证科学模型的两种形式是特殊形式和一般形式，《易》整理科学模型则是体、用两种形式，体一用分，模型有四种功能形式。

#### （四）《周易》象数与西方数学模型比较

##### 1.《周易》象数与数象

《周易》卦象与数关系密切，《易传·系辞上》说：“极其数，遂定天下之象。”极数是分筮竹或蓍草最后所得之数（九老阳动，六老阴动，七少阳不动，八少阴不动），以之定爻、卦之象。因数成象。而且《易传》直接使数本身就是一种象，可以叫它做“数象”。

数学描述，因无形之象如能量可感受其强度；形如光、电、影，有大小和形状……质体有更多方面的量势。所以数的第一个功能是计量，这种数叫基数，又叫集合；第二个功能是数序，物只要不止一个就有个排列次序，这种数叫序数。计量多少，排列第几，研究其关系和变化规律是确定性功能。量、序及其关系、变化的描述形式都是象，包括集合的形式、关系式的形式、几何图形的形式……由此说明数学和《周易》的描述形式，其本质相

通。但《易》又有其本身独特的象数之道,那就是《易》数本身,如八卦、六十四卦符号象一样,可以直接象征代表特定事物。不是如数学以基数代表客观事物的量(还需有量度单位),以集合代表整体和部分的关系。易数是一个数就可以代表一定事物(象其性而非其量)。西方以特定的数学关系式象征事物之变化,如化学方程式,就是以左侧的符号和数代表一定量的参加化学反应的物质,右侧的符号和数代表一定数量的做为变化结果的物质。而《易》数之排列本身就代表事物之变化。当然变化本身就包含某种计算在内,这种数变的计算包含着深奥的哲理,也就是《易》理,变成数理。

这正如《易传·系辞上》所说:“参伍以变,错综其数;通其变,遂成天下之文。”参解作杂,孔颖达《穀梁传疏》:“参者,交互之意。”颜师古《汉书注》:“杂,谓相参也。”《说文》:“五……从一二,阴阳在天地交午也。”交即错。综,《一切经音义》引《三苍》:“综,理经也。”聚而理曰综。数阴阳交错,聚集,理顺,通变,就可以成为模拟天地万物变化的模型。万物之所本天地之数也。

中国的数学,古代的论述多引用《周易》语言。如《汉书·艺文志》:“自伏羲画八卦,由数起。数者,所以算数万物,顺性命之理也。”《孙子算经序》说:“夫算者:天地之经纬,群生之元用,阴阳之父母,四时之终始,万物之祖宗,六艺之纲纪。稽群伦之聚散,考二气之升降。推寒暑之迭道,步远近之殊同。观天地之精微之基,察地理纵横之短长。穷道德之理,究性命之情。立规矩,准圆方,谨法度,约尺丈,立权衡,平轻重,剖毫厘,析忝象。历万载而不朽,施八极而无疆。”此论数之功用,标志物性,经纬度数(时空道度),考察变化,衡量规矩。这是相对性功能。绝对中有相对——计量需要有量度单位,长度的尺度,重量之权衡,容量之积约。相对中有绝对,比较度量是因为物有确定性的数量属性。以西方统计学为基础的计量是侧重数的绝对性功能,《周易》预测作相对性的比较推论,知道一定客观信息(原有基



数)相对中可推出绝对。而《易》数之象征事物,比拟变化,更是赋予数以活的生命。这是揭开《周易》千古之谜的钥匙。必须抓住区别与联系。

万数之本,《易传·系辞上》叫它天地之数,即“天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十。天数五,地数五。五位相得,而各有合。天数二十有五,地数三十。只天地之数,五十有五,此所以成变化而行鬼神也”。对鬼神,前有专论。此十个数就可以概括天地万物变化之道,岂不神妙绝伦!故《庄子·天运》记:“老聃谓子曰:‘于何求道’!对曰:‘吾求诸数’。”到哪里去求道?求之于数。

更奇妙的是中国最古老的一部数学著作《周髀算经》,竟好像是对《易》数的几何学解释,足证《周易》对中国古代数学的影响。此书被《数理精蕴》推为:“成周六艺之逸文。”但因为《汉书·艺文志》中只字未提,其成书年代引起争论。其第一个注释者赵君卿大约是东汉末年人。故《周髀算经》很可能积累了由西周到西汉的数学成果。刘徽《九章算术》则对之有所发挥故成书当晚些。《周髀算经》首论勾股、矩、方、圆之关系以象天地,为解《易》数。后两部分则为圭表测日影有关的计算。这部分前面曾经引用。下面重点论《易》《算》象数。

宋代李籍作《周髀算经音义》解此“周”字为“算日月周天行度”。即日、月、星宿周天运行之圆道。数学最初即为天文学服务。“髀”即直角三角形勾、股、弦的股,即测日影之立竿,即表,原意股骨,大腿骨。《周髀算经》开宗明义,立意古朴:“昔者,周公问于商高曰:‘窃闻乎大夫善数也。请问古者包牺(伏羲氏)立周天度数。’夫天不可得而升,地不可得尺寸而度。请问数字安从出。商高曰:‘数之法出于圆方,圆出于方,方出于矩。’”周公问商高,周天度数是怎么得出来的?因为天没有阶梯,可以使人升上去测量,地也没法用尺子量度。商高回答:求数的方法,始于圆、方。圆形出自方形,方形出自矩形。也就是以形度形,度

形求数。也就是找出圆形、方形、矩形、直角三角形的数的关系。《周易》天地之数也可从中找到解释。

现在分析《周易》“天地之数”。首论极数，我认为应该是始极之数。即天数一。《关朗易传》说“天一数之兆也，虽明其兆，未可以用也”。兆就是始，为数之根。为什么以一为极数？此正太极混一之象。在阴阳、天地初分之前，又叫做元，善之长也。体仁论道之极至。因尚无动静之分，老子曰：“寂兮寥兮，”所以叫做有体无用之数。故衍即演数时虚一不用。

说明：其一，这里没有“零”。阿拉伯字母源于印度的“零”，佛经里有“零”。中国古代“零”不代表“无”，只代表不完整，小于一。实际上《老子》的无极就是零物质，宇宙零状态。其二，对极数，理解不一，关朗就说：“天三，数之极也。”邵雍还有生数极于四，成数极于九（天地之数一至五为生数，六至十为成数）的说法。此谓之用之极。还可以五为生数之终极，十为成数之终极。但一为众极之极，始极，太极。除了零一切数由其始生，由之叠加变出。是惟一不变的数，不用来变的数。不动不变，才能正动正变。《易传·系辞下》所谓：“天下之动，贞夫一者也。”贞即正。故周髀运图所有小正方形之边长皆一，众数由之生。

倚数，《易传·说卦》：“参天两地而倚数。”孔颖达说：“倚者，立也。”或作依。毛奇龄：“依以立数。”用它变立其他之数为依据。参天两地即为其数变出来的依据，所以邵雍叫它真数。

关朗曰：“地二数之生也，有生则滋，乃可以推之也。”二象太极因动静生阴阳，分天地，成刚柔，化万物。故地之二象生，滋是增殖。

关朗又曰：“天三，数之极也。子曰：兼三才而两之，又曰六爻之动，三才之道也。”三象天地人三才之道全，象天地万物齐备，故曰数之极。

为什么三天两地为数变之本？因为天地之数，即奇偶之数。两是偶数之始，太极元一，分二而有地，故地数二。《汉书·律历

志》引刘歆《三统历》曰：“太极中央元气，合三为一。经元一以统始。《易》中太极之首也。春秋二以目岁，《易》两仪之中也。”而三中有太极中央元气统一始极。此论《易》以三象天，太极加阴阳两仪、春秋成岁。郑玄注《周礼·媒氏》曰：“天三覆，地二载。”《逸周书·武顺》说：“男生而成三，女生而成两。”人身一小天地，而男多一阳，女--为阴。三为奇数之初成。天三分其两为地。

由此见数变之规律：体极数皆有一；交合，阴中有阳（二中有一），阳中有阴（三中有二），互根互生，阳生阴，阴生阳；体用三变，二体阴用阳则阴为尊，三体阳用阴则阳为尊。

倍二为四。三、一和亦为四，则成四象，阴阳各分太少，天成四时之象（寒、风、暑、燥），地具四维方位（东、西、南、北）。而且具四成体，体分而四。故四为数之本，为生数，用数之极。分筮竹或蓍草，必四营，每变都要以四除之，方能成策数、卦数。

至四，则《周髀算经》方圆之道已成，动静之性已明。京房《律术》说道：“阳以圆为形，其性动；阴以方为节，其性静。动者数三，静者数二。皆参天两地、圆盖方覆，六耦成奇之道。”古书耦、隅皆与偶通用。

赵爽注前引方圆之生，“圆径一而周三，方径一而匝四，伸圆之周而为勾，展方之匝而为股，共结一角，邪适弦五，乃圆方邪经相通之，率也”。径是直径。周是圆周之长，匝是正方形四边之和。西方数学语言表述：若圆的直径是1，则圆的周长必是3。二者之比圆周率也是3（近似值）；若正方形每边是1，则四边之和是4。翻译成《周易》语言：一象太极，以之为直径，则圆周为三。故三象圆，象天体运动之道，故象天，象阳，象动。因二成四为方，故二象地，象阴，象静；四象方，象维，象体，象节（动之相对静止点——方位），象感应天时之地体。天覆地载，圆盖方覆，此盖天之说之感性直观。但天体圆道运动说已为浑天说之基础。

生数极于五，极一方四则成五，三天两地而合为五，故五含一、二、三、四之机，成一、二、三、四之化（加五为成数）。《易传》

未论五行生克。北魏关朗承汉易，论五行。

有五，则直角三角形勾股弦已齐备。赵爽本一之极，则伸圆之周为勾，三就成了勾的代号；展方之匝而为股，四就成了股的代号，而五就是弦的代号。为成矩、成方、成圆之构成要素。故《周髀算经》衍数之图叫做弦图。

一、二、三、四，各加五，成六、七、八、九；一、二、三、四之和为十。则五生数变立五成数。三天分为两地。天阳地阴。三阳数，则三三为九，奇阳之纯，故为太阳之象；三阴数，则二三为六，耦阴之纯，故为太阴之象。阳、阴之极也。“物极必反”、“易穷则变”，故阴阳之极数为阴阳之变数。阳极变阴，阴极变阳。一阳(三)二阴(二)数七，奇阳杂阴，阳卦多阴，少阳之数；一阴(二)，二阳(三)数，耦阴杂阳，阴卦多阳，少阴之数。为阴阳之正数。皆以三天两地为依据。《乾凿度》言：“阳动而进，阴动而退，故阳以七，阴以八。阳动而进，变七之九，象气之息也。阴动而退，变八之六。”此四时长消之象；春之夏，少阳变太阳。秋之冬，少阴变太阴，四时阴阳消息，阳、阴自变长、消。而阴、阳互变，则应为阳动退而变阴，九变八也。阴动进而变阳，六变七也。此象四时，夏变秋，冬变春。成之极十不用。

九、八、七、六正蓍(筮)衍变，四营三变定爻阴阳叫策数。而一、二、三、四为归奇于扚，每变之余数，归奇于挂一，故谓之奇数。九变则成八卦之一，十八变则成六十四卦之一。一切源于“参天两地”，依之为变。而爻用九、六。象动象变。

而天数合一九、三七和倍五皆十即天干总数；地数合二十、四八和倍六皆十二即地支总数，此天地数之变例。千变万化，不胜枚举。

天地之数，天数(奇数)五、地数(偶数)五。生数一至五，成数六至十，皆五位。必天一位邻地一位，奇(阳)偶(阴)相配谓之相得，即参杂交错之义。而生数、成数奇偶相合而同位，一六同位、二七同位、三八同位、四九同位、五十同位，即阴阳和合综聚

之义。《易传》到此水到渠成之境,并未提出数配五行。至京房、马融才提到五行,“宋易”依之成河图、洛书五行之数,数、位、图、卦齐备,邵雍谓之“河图天地全数”(《观物外篇上·河图天地全数第一》)。对天地之数解释亦不断发展。

又兴倍积之法:九象天,其中函六,天六变(《黄帝内经》谓之三阴三阳),九四倍象天有四时,六六倍象天道循环,而三十六正是乾卦一爻之策数,乾卦六爻策数二百一十六。而地体四(四方四维),而太阴为六,倍积得二十四,正坤卦一爻之策数,坤卦六爻策数一百四十四。乾坤策数和为三百六十,十二月为一期,当期一年之日数。亦星宿运行周天度数。而二地阴倍四,得八(八卦),倍至六十四卦数,爻三百八十四数,减去乾坤坎离四卦爻数二十四,亦三百六十数。而六十四卦三百八十四爻,之总策数“万有一千五百二十,当万物之数也”。

而七自乘倍积得四十九,即大衍之数用数(大衍之数五十,虚一用四十九)。而七又可以被看作是勾三股四之和,数变之妙,古人之思。

衍:即演,演变。衍数,天地之数之和五十五(天数和二十五,地数和三十)变出之数。《易传·系辞上》:“大衍之数五十,其用四十有九。”故《文心雕龙·序志》称之为“大易之数”。易也是变。倚数变之依据,衍数变之演示。象天地万物之变化,故曰大衍之数。五十五为天地合数,五十象天地之变——以蓍数生卦数之变;五为小衍之数,象天地小变、生数到成数之变,辨爻阴阳正变策数之变。

大衍之数五十,虚一不用,象未变之太极之体,而用四十九,分二象阴阳,挂一象三,揲四(除以四)象四时,归奇(余数)象闰,再变再扚(归奇为扚),象五岁再闰。至三变(三次除以四)则必得九(太阳),六(太阴)变数;七(少阳)八(少阴)正数,四者之一。则一爻之阴阳动静定矣。九变定八卦之一,十八变定六十四卦之一。演天变(蓍数之变),应地物生成卦象。

而《周髀算经》则论勾、股、弦、矩、方、圆数的关系，以求大衍之数。“折矩，以为勾广三，股修四，径隅五，即方其外。半之一矩。环而共盘，得成三、四、五，两矩共长二十五是谓积矩。故禹所以治天下者，此数之所生也”。折是矩形沿对角线切开，就成了两个直角三角形。距形之宽三个单位，长四个单位，而对角线长五

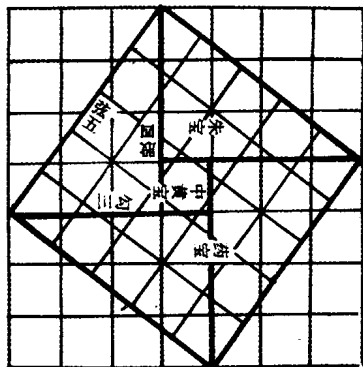


图 15 《周髀算经》衍数弦图

个单位(如图 15 右上方)。此正对分之直角三角形，勾三、股四、弦五之数。以矩形对角线即弦五为边长作一正方形。则含四个勾三股四弦五之直角三角形，中余一个边长为一的正方形(中黄)。倍其四个直角三角形，为四个矩形则成一个边长为七(勾三股四之和)的正方形，则此正方形之面积为四十九，相当于四十九个边长为一的小正方形。此正大衍用数。而每个矩形面积为十二，半之为六。故弦五为边长之正方形，面积必二十五。为两个矩形面积加中黄方一。倍之即大衍之数五十，含中黄方一。正七七方图，由一角累加，天地之数一加二加三……九，再加小衍数五，共五十；而从一加到七再由六加到一和四十九。六加到一之和等于九加八加小衍五减中黄一。天地之数顺序叠加大衍之数，余小衍之数。今为《周髀算经》弦图因矩成方图解。《淮南子·时则训》就说：“矩者，可以方万物也。”而“矩”司马贞的《史记索隐》又解作曲尺。勾三股四曲之成矩，直之为七。正弦五为边之正方形外围正方形之边长。勾、股、弦、矩、方关系甚妙。

赵爽《勾股圆方图注》进一步发挥：“并勾股实，即成弦实。

倍弦实,列勾股差实。见弦实者,以图考之:倍弦实,满外大方而多黄实,黄实之多,即勾股差实。以差实减之,开其余得外大方。大方之面,即勾股并实。今并自乘倍弦实,乃减之,开其余得中黄方。黄方之面即勾股差。观其迭相规矩,共为反复,互为通分,各有所得。然而统叙群伦,宏纪众理,贯幽入微,钩深致远。故曰:“其制裁万物,惟所为之也。”实是自乘之积,面是面积,外大方边数七——“勾股并”,中黄方,即弦五为边之正方形减去四个勾三股四的直角三角形所余者。勾三自乘其实九,股四自乘其实十六,其和即弦五自乘其实二十五。倍之即大衍之数五十。而大方边长为勾三股四之和七自乘(四十九)为大衍用数。二者之差,即倍弦实之五十,满大方面积四十九,所余即中黄方,即勾三股四之差数一,其实自乘之积仍是一。而倍弦实五十减去中黄实一,即大方面积四十九。

为什么说此论述足以“统叙群伦,宏纪众理,贯幽入微,钩深致远”?众数统于大衍之数,谓之天地变数。天地众数之和也。哪些数?《史记·太史公自序》:“夫阴阳、四时、八位、十二度、二十四气,各有教令。”京房:“五十者,谓十日、十二辰,二十八宿也。凡五十,其一不用者,天之生气,将欲以虚来实,故用四十九焉。”《乾凿度》进一步发挥:“故太一取其行九宫四正四维,皆合于十五,五音、六律、七宿,由此作焉。故大衍之数五十,所以成变化后行鬼神也。日十干者五音也;辰十二者,六律也;星二十八者,七宿也。凡五十,所以大闳物而出之者也。”还有诸家之说,皆凑合编配。众理纪于勾、股、矩、方之理。合四矩、八勾三股四之直角三角形,方成勾股并七之大方——大衍用数四十九。正象四维(方)八隅(角)定位,四时八节运行。然差一数,中黄小方。此正四十九挂一聚奇数(余数)为闰,故曰“贯幽入微,钩深致远”。至微为一,至显四矩(象四时八节,四营四分)。显象常态运行,幽微深补余正远岁之数。天文—历法—数学—《易》象分而为四,合而为一。以静制动,以微正远。

下面加入圆。《周髀算经》：“环矩以为圆，合矩以为方。”把矩形进而把它对分之直角三角形，旋转即作规，可以画出圆形，而它们又能合成正方形。观《周髀弦图》中黄小方边一为径（直径）则可做出方周四之内切圆周长为三；若以弦五为径，则可做出方周二十（面积为二十五）之内切圆周长十五（径一周三五倍之）；若以勾股并七为直径，则可做出方周二十八（面积四十九）之内切圆周长为二十一。独以七为径方圆周长之和其数与其为大方之面积相等。而边长为七之正方形其外切圆必直径九，圆周长二十七，而其外围正切之方必八十一数。故曰：“矩出于九九八十一。”故老子《道德经》共八十一章，九九至阳之极。故扬雄《太玄经》以卦谓首，以爻谓赞，三赞一重，共三重九赞为一首，共八十一首七百二十九赞。

结论经引商高之语：“是故知地者智，知天者圣。智出于勾，勾出于矩。夫矩之于数，其制裁万物，惟所为耳。规矩成方圆，象天地，故能制裁万物。”这正揭示了中国古代数学把易理数学化之努力。数理即易理。《周易》

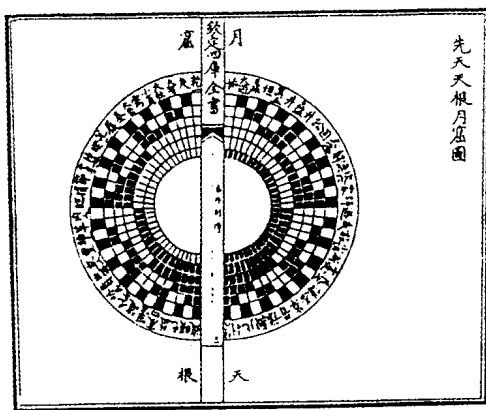


图 16 明俞琰(先天天根月窟图)

哲理阴阳变化之道，不仅用数象描述，而且用几何图形勾股、矩、方、圆来描述，与西方实证科学数学关系式用解析几何坐标图的描述，有异曲同工之妙；更体现于筮占之数变过程。在这里论述的《易传》天地之数、大衍之数只是筮占之数。数变过程模拟天地阴阳变化，是动态模型。



从这里出发,后世贤哲必然要追求、探索为八卦、六十四卦配数,使卦象与数象结合。先看八卦之象。进一步把《易》卦与五行结合,就形成河图、洛书之数配八卦之象及五行之象。如25~26页图12、图13。

## 2.《周易》象数与西方数学模型相通

《易》之象数与西方数学模型,区别在哪里?就在于西方数学模型是计量模型,是预测对象客观事物实际量的数学计算,物的计量单位(长度、质量或者重量、容积或体积、速度、温度、亮度、音量强度和一切能量强度……)显然具有相对性,但其计量本身却是绝对的。而《易》之象数,却是数象模型,直接用数象征物和物性——《周易》阴阳之性,“宋易”阴阳——五行统一之性。直接以数为象,这个数没有计量的含意,不仅是相对的,而且是虚拟的。如《河图》东方木阳三阴八,震象(䷲),阴阳比例是相对的。但相对中有绝对,虚中有实。实在符合春分时阴尚盛而阳渐长的实际。而且冬变春一变三,六变八;夏变秋二变四,七变九,即五行生数变生数、成数变成数,变化小,而春变夏,成数八变生数二,生数三变成数七;秋变冬生数四变成数六,成数九变生数一,变化大。按奇数象阳气,偶数象阴气的规则,这种描述符合四时阴阳消长实际。春木、夏火、秋金、冬水。

正因为《易》象是虚中有实,与西方现代数学模型才能相通。《河图》以《易传》天地之数为五行生、成之数。它是以五行属性界定阴阳盛衰、消长之量,从这个意义讲五行生成数,可以作为八卦卦象的集合数。但这种计量是相对性、象征性的计量,是卦象的计量,而不是客观对象的计量。如果不用五行属性界定,而直接标定八卦、六十四卦所象征阴阳盛衰、消长之量,就产生了焦延寿——陈抟——邵雍——朱熹之卦序,邵雍、朱熹叫做“先天卦序”,托名伏羲。为什么称之为“先天”?朱熹强调“皆自然而生”(《朱子大全·卷十八·答袁机仲书》),即更能体现自然规律:“天地万物之理,阴阳始终之变。”更少人为雕琢痕迹。而其

内在数学规律,却是德国数学家来布尼兹,在18世纪,根据朱熹《周易本义》附图完成的。由此似乎可以这样说,对《周易》的内在科学性的挖掘和现代化的努力,还是外国人首先着手做的。

邵雍论先天卦序之形成原理,其《观物外篇·先天象数第二》提出了两大法则:一个是分合交错,太极分而两仪立,阴阳交而四象生(阳在上为少阳(☲),阴生阳,阳交阴;阴在上为少阴(☱),阳生阴,阴交阳),天气阴阳交生四象,地物刚柔交生四象,故成八卦。进而十六卦,三十二卦,六十四卦。“犹根之有干,干之有枝,枝之有叶。愈大则愈少,愈细则愈多,合之斯为一,衍之斯为万”。而初爻象两仪初分,爻位愈往上分愈细。下象合,上象分。故下数大上数小。来布尼兹《二进制算术》设阴为0,阳为1。转化十进制阳上交1,五爻2,四爻4,三爻8,二爻16,初爻32,因为每层二分故数自上而下每爻二倍。若以此为体,象征社会越在下层,人数越多。但若论用,也可以上交为32,下爻为1,象征社会越往上层权力越大,越往下层权力越小。两种计算方法所得之卦除乾和坤、坎和离、小过和颐、大过和中孚以外,必两卦倒反如遁(䷗)与夬(䷪),数同(皆3)。

另一条法则是定位序变。邵雍说:“乾坤定上下之位,离坎列左右之门。”大的框架是乾南上午位,坤北下午位,离东左卯位,坎西右酉位。即《易传》卦位之离南归于乾南,用归于体。春秋时期或已有萌芽。《左传·闵公二年》记鲁桓公占例:“又筮之,遇‘大有’(䷍)之‘乾’(䷀)曰同复于父,敬如君所。”父、君皆乾象,大有卦上卦离复归于乾卦(复是反归,如是到达,君父是乾的位置)。正因为乾为天、为君、为父,所以必须居上。这叫做定位。

序变,邵雍、朱熹卦序,可以用来布尼兹数变规律来表现。而且可以用正、反两套数序。正阴0阳1始于上交,反阴1阳0始于上交,后者我们用( )括上。则八卦之序乾7(0),兑6(1),离5(2),震4(3),巽3(4),坎2(5),艮1(6),坤0(7)。即乾阳七

阴零,兑阳六阴一……变六十四卦下卦、上卦都必须严格按此次序(《焦氏易林》坤艮坎巽爻离兑乾与此同序反向)。“明交相错”而变,则下卦为贞,每一卦上交八个上卦之悔(变)。以一统八,共分八组。绘图乾、兑、离、震四组居左为天阳,谓之天左旋,“数往者顺”,顺数知已往已经发生的阴阳变化。“知来则逆”,巽、坎、艮、坤四组居右为地阴,地右旋,逆数以知未来的阴阳变化。此即所谓先天圆图。而上与下左与右,正反阴阳数相对,反象旁通。结果:

坤 0(63)—乾 63(0);剥 1(62)—夬 62(1);比 2(61)—大有 61(2);观 3(60)—大壮 60(3);豫 4(59)—小畜 59(4);晋 5(58)—需 58(5);萃 6(57)—大畜 57(6);否 7(56)—泰 56(7);谦 8(55)—履 55(8);艮 9(54)—兑 54(9);蹇 10(53)—睽 53(10);渐 11(52)—归妹 52(11);小过 12(51)—中孚 5(12);旅 13(50)—节 50(13);咸 14(49)—损 49(14);遁 15(48)—临 48(15);师(16)47—同人 47(16);蒙 17(46)—革 46(17);坎 18(45)—离 45(18);涣 19(44)—丰 44(19);解 20(43)—家人 43(20);未济 21(42)—既济 42(21);困 22(41)—贲 41(22);晋 23(40)—明夷 40(23);升 24(39)—无妄 39(24);蛊 25(38)—随 38(25);井 26(37)—噬嗑 37(26);巽 27(36)—震 36(27);恒 28(35)—益 35(28);鼎 29(34)—屯 34(29);大过 30(33)—颐 33(30);遁 31(32)—复 32(31)。所以遁为阳极始阴之象,叫做月窟;复为阴极始阳之象,叫做天根。阴阳盛衰、消长递增、递减 1 数。全逆天左行复至乾,地右行遁至坤即四时周期逆行流转之象。

这就产生了八卦、六十四卦集合数,直接标定八卦、六十四卦所象征的阴阳盛衰、消长之量。正因为它有严格的递增递减顺序,标定其排列顺序用序数,乾,我们可以记为  $X_1$ ,则兑  $X_2$ ,离  $X_3$ ,震  $X_4$ ,巽  $X_5$ ,坎  $X_6$ ,艮  $X_7$ ,坤  $X_8$ ,以之组合成六十四卦,上卦数标上,下卦数标下,六十四卦序数可以和上下八卦序数相对应,乾卦  $X_1 = X_1^1$ ,夬卦  $X_2 = X_1^2$ ,大有  $X_3 = X_1^3$ ,大壮  $X_4 = X_1^4$ ……(见 23

页图 9、图 10), 构成数学模型:

(1) 集合论揭示整体和部分关系, 体现事物的可分性; 而整体与部分是相对的。整体对更大整体是部分, 部分对更小部分是整体。八卦作为六十四卦的上、下卦是部分, 但对组成它的三个爻是整体。卦名用序数表示。子集可以用二进制阴 0、阳 1 两个数表示, 也可用十进制数列表示, 按数学惯例, 有序的集合各子集需用 ( ) 括住。为了书写方便我们以左为上, 以右为下。这样就可使卦名序数对应集合构成子集和集合数。卦名、卦形符号、数象、数学模型就完全统一起来了, 是层次结构之象(模型)。

乾卦  $X_1 = X_1^1 = (111, 111) = (1, 2, 4 \vee 8, 16, 32) = 63$ 。左三数上卦, 右三数下卦。

夬卦  $X_2 = X_1^2 = (011, 111) = (0, 2, 4 \vee 8, 16, 32) = 62$

复卦  $X_{32} = X_4^8 = (000, 001) = (0, 0, 0 \vee 0, 0, 32) = 32$

遁卦  $X_{33} = X_5^1 = (111, 110) = (1, 2, 4 \vee 8, 16, 0) = 31$

坤卦  $X_{64} = X_8^8 = (000, 000) = (0, 0, 0 \vee 0, 0, 0) = 0$

另一种表述方法: 乾  $X_1 = 63$ , 坤  $X'_1 = 0$ , 夬  $X_2 = 62$ , 剥  $X'_2 = 1 \cdots \cdots$  复  $X_{32}$ , 遁  $X'_{32} = 31$ 。

这是计算阳数, 象征阳之盛衰; 阴数同理。

集合做为群、环、体、域, 需有附加条件如结合性; 表现局部组合, 如六十四卦之一, 不仅可以分为上卦、下卦, 还可分出上互卦(二、三、四爻) 下互卦(三、四、五爻)。如涣卦可记为  $X_{45} = X_6^5 = (110, 010) = (110, 100, 001, 010) = (120, 200, 0016, 0160)$ 。又如互逆性, 于图反向对冲之卦(图上居对角线位置), 即反象旁通之卦, 其阳数和与阴数和互逆。复卦阳数 32, 阴数 31; 遁卦阳数 31, 阴数 32。阴阳各爻相反。数和皆 63, 以之减此得彼。 $X_1 + X'_1 = 63 + 0 = X_2 + X'_2 = 62 + 1 = X_{32} + X'_{32} = 32 + 31 = 63$ 。但不是交换群, 爻数交换即成他卦。

(2) 关系论揭示事物的对应性和客观制约性。一个集合是

另一些集合与运算法则的产物。运算法则揭示集合之间的关系。符号 $\Leftrightarrow$ 或 $=$ 为等于关系(等量), $>$ 为大于关系和小于关系, $\subseteq$ 为包含、从属关系, $\cup$ 或 $\vee$ 为合并关系, $\cap$ 或 $\wedge$ 为兼有关系、共有关系, $Q$ 为比较关系(减法)。

①揭示整体和局部关系,整体是局部之组合。因合并关系形成并集,但必须减去共有部分交集。每一卦均为上卦和下卦之并集。但不包括上互卦、下互卦之并集。故涣卦( $X_{45} = (120) \vee (200) \vee (0016) \vee (0160) - \wedge (200)(0016) = 19$ );②揭示六十四卦构成方式:乾坤为众卦之父母,众卦由此二卦生出。乾卦为全集 $\Omega X_1 = 63$ ,坤卦为空集 $\phi X'_1 = 0$ ,则六十四卦中其他各卦, $x_i = x_i(i-1)'_i = X'_1 + (i-1)$ 。

这种关系具有传递性 $x_1 - 1 = x_2$ (乾变夬) $x_2 - 1 = x_3$ (夬变大有)。所以它也符合函数关系的附加条件:递增、递减性,一切卦由乾卦之集合数63依次减1和坤卦之集合数依次加1而成。因此相邻卦之集合数必然是一个奇数跟着一个偶数;一个偶数跟着一个奇数。最后必然表现为自反性,乾卦 $X_1 = 63$ 依次递减必至坤卦 $X'_0 = 0$ ,而坤卦依次递加1必遇到乾卦63。这种关系式产生的数的整体,正是先天六十四卦序变系统,象征模拟阴阳盛衰、消长,阴阳交合生变(奇偶相间,奇中有偶,偶中有奇),四时周期循环,更符合自然规律。再加上反象的相互对待性,《易》卦象数学模型完成。

### (五)《周易》预测模型与西方现代科学预测模型的区别

#### 1. 模型制作的特点

西方现代科学预测模型制作的前提是在实验、观察、调查对象的基础上,对对象进行分解,课题领域越分越细,对象之侧面、层次、角度不断细分,此即普列戈金所谓之“拆零”——把机器拆成零件;对制约因素、构成因素及其变化现象进行舍象,舍弃掉随机的、次要的、非本角度的因素,抽象的前提是舍象。模型关系式反映的事物必须是纯而又纯,实际是简化而又简化。

中国的《周易》预测模型制作基础,其前提也是对客观事物的观察,但不是对单一对象的观察,而是对天、地万物和人自身作全方位的观察。《易传·系辞下》托古于伏羲(包牺):“昔者包牺氏之王天下也,仰观象于天,俯观法于地。观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦。”讲的正是《周易》预测模型的制作过程。而八卦仅仅是对天、地、物、身基本性质的归纳、提炼和概括。谓之“通神明之德”。模型是对客观事物、客观对象的描述、象征、比喻、模拟(“拟诸形容”),这不正证明了《周易》预测的唯物主义哲学基础吗?从认识论角度看,也是唯物的。

模型本身是一种抽象关系(爻阴阳属性、数量对比、位置关系),是对客观事物的抽象。制作出来卦形结构,只完成了模型制作的一半。下面的任务便是《易传·系辞上》所说的“引而申之,触类而长之”。其目的是“以类万物之情”。引申,引申,再引申,和西方现代科学预测的舍象,舍象,再舍象,正相反。引申,派生扩大范围,繁衍含义,增加对象。“神明之德”是万物之共性;“万物之情”是万物之具体情状和特性。

## 2. 模型本身之特点

西方现代科学预测模型因其基础是分解性和舍象的抽象性,所以其数学方程式,表述的是纯粹条件下(舍弃了随机的、次要的、非所需角度的因素)单一的(对象、领域、层次、角度单一)因果关系。等式左边是变化的原因,右边是变化的结果(或者反之)。是时间的因果链。体现决定论的自然哲学。果由因定,只有必然。这是牛顿哲学。

回过头看《周易》预测模型。正因为它的抽象是归纳、概括综合性的,继之以引申派生,扩大外延,繁衍内涵。所以是个天、地、人(社会、人体生理和心理)统一的、全息性的模型。涉及到共性与个性、宏观与微观、表面与内在深层、近与远(征兆与规律),各个领域、层次、角度、侧面;而且不断扩大,不断发展。再

加上其相互作用和综合变化机制,为运用它综合辩证地高智商思维操作提供了广阔的舞台和运作的手段。《易传·系辞下》有论:

(1)“称名稽类”。稽是考察。“其称名也小,其类也大”。称名可以是一个极细微的事物,但它可以代表范围很大的一类事物。如遁卦(䷗),初六一爻为阴在下位。遇见上面五个阳爻,或一柔遇五刚。初六爻辞“系于金柅”。就把它比做系在金梭上的丝线。又说:“羸豕孚蹢躅。”瘦弱的猪或奴隶,只能依附于上,不可自由行动。但卦辞又说“女壮勿用取女”。此一阴爻又像周旋于五位强健男子的女子,岂能不壮?但又怎能嫁得出去!但九二爻辞:“包有鱼。”“九四爻辞”包无鱼它又代表鱼了。“九五爻辞”：“以杞包瓜。”九五阳刚高大(尊位)如杞树,初六只能像瓜。实际上它可以代表一切阴柔而地位低下的人或物。卦,爻象象征、模拟的对象十分灵活,卦爻辞抽象的道理蕴于形象的比喻之中。读卦、爻辞,必须触类旁通,举一反三,由此及彼,以一名一物可以考察一类事物。

(2)“微显阐幽”:见微知著。预查小的征兆知即将到来的大的变化。前提是阐幽:洞察透视,由表及里,阐幽探深,发现规律,见几(微小先兆)知机(转变的机遇),防患于未然。有备而无患。如坤卦初六爻辞:“履霜,坚冰至。”以阴气始凝结霜,预见到严寒将至。孔子《文言》更引申论述“积善之家,必有余庆;积不善之家,必有余殃(灾祸),臣弑其君,子弑其父,非一朝一夕之故,其所由来者渐矣,由辨之不早也”,强调福祸,都由小事积累,必早辨。

(3)“彰往而来”。彰是明。弄清过去,考察未来。如临卦卦辞,“元、亨、利、贞。至于八月有凶”。临卦夏历二月,阳长阴消;又象君子道长,小人道消;正气上升,邪气下降;又象君下临民(䷒),阳爻在下,深入群众,了解下情。但从阳长阴消就能预见阴长阳消,八月之象。一切正相反之象,岂不有凶。注意“有”

字,并不是观卦(䷓)全凶,阳爻还能控制住局面,观察思考,也是吉卦。另外,以爻动突出之卦象预告未来。这是由近及远。

(4)“其旨远,其辞文。其言曲而中,其事肆而隐,因贰以济民行,以明失得之报”。旨是宗旨,深远;辞是卦、爻辞,解象之辞,文采。语言曲折隐晦,多用比喻;中是准确命中,符合事实。肆是直,直断事实,隐含深理。贰是二意,疑惑,解除疑惑,指导民的行动,以预告吉凶。这正是《周易》言辞解象的特点。

《周易》是卦象(结合数象)、言象(卦、爻辞)相结合,象征、模拟客观对象的结构、性质、变化,并阐发其内在规律的模型。这就叫做以象喻理,理显于象;以理驭(支配)象,用象述理。上一章《周易》总的哲理精神,具体化于六十四卦三百八十四爻,进而四千零九十六变的模型之中。就形成了具体的变化——对策模式,或特定时间、空间条件下的特定变化对策模式。这也是道一分殊的具体表现。

### 3. 模型运用特点

西方现代科学预测,模型运用单一。模型依据理论形成公式,准备过程复杂——观察、试验统计数据,复杂。但运用于计算,把数据输入模型所需计算公式后,只剩计算,现代可借助电脑,简单。《周易》直接观察、观测类预测近似西方现代科学预测,但各层次、领域、角度、形式综合辩证复杂。但今西方亦向综合。

## 三 “易象”模型原理

《易》哲理精神如何具体化为时空条件变化一对策模型(模式),六十四卦之卦象、爻象性理内涵由什么决定?总体由局部构成,六十四卦之最小构成要素单位即爻,爻象(阴阳、动静、关系)是最终决定因素;而构成之基本单位是上卦、下卦(还包含互卦)的八卦之象,是性理的形象表现形式。二者如何形成六十四



卦卦象、爻象的性、理,借助《周易》特有的思维模式。

思维模式,是思想方法的稳定性的法则。它是人为的主观的东西,它隐藏在人的知识、哲理思想及其描述、模拟手段形成的过程中和相互作用运用的过程中。它是主观反映客观对象、反应(反作用于)客观对象,长时期实际操作(思维操作)积累、总结、升华、提炼出来的。而《周易》的内在的思维模式,正是《周易》形成、“易学”发展过程中,几千年来无数圣贤智慧之结晶。对它的揭示,才是《周易》最深层次的研究。

《周易》的思维模式,揭示爻象、八卦之象怎样描述、表现特定的时空条件下的物构(理)性征(特征)及其变化,具体化的《周易》哲理精神。

#### (一)六十四卦卦象、爻象性理内涵的决定因素是爻象性态

##### 1. 爻的性质:一分阴阳,二分动静

由什么决定?由分筮草数变的结果决定。即可能出现四种数:老阳(即太阳)数九,老阴(即太阴)数六,少阳数七,少阴数八。

郑玄、孔颖达都说:“老阳老阴皆变,《周易》以变者为占,故称九称六。”以其辞为断卦依据叫做“为占”。少阳、少阴质而不变,为爻之本体。

《易纬·乾凿度》:“阳动而进,阴动而退。”故阳以七、阴以八为象。《易》一阴一阳合而为十五,之谓道。阳七之九,阴八之六,亦合于十五,则象变之数若之一也。七少阳象春季,九太阳象夏季。(进)。八少阴象秋季,六太阴象冬季。(退)。郑玄注:“《连山》《归藏》占象,本质性也,《周易》占变者,效其流动也。象者,断也。”这也解释了《易传》“象”的含义。象即材,裁,断。象断性,爻效变。

孔颖达《周易正义·乾》又说:“乾体有三画,坤体有六画,阳得兼阴,故其数九;阴不得兼阳,故其数六。”这是另一种说法:乾卦之体(☰)三连。三长画;坤卦之体(☷)三断,六短画。乾象

天,坤象地,天包括地,所以说“阳得兼阴”,合而为九数;地不能包括天,阴只六数。

九、六爻动卦变的另一个证据是《左传》引用爻辞,有直称卦变不称位(初、二……)、数(九、六),如《昭公二十九年》例:“史墨曰:《周易》有之:在乾之姤曰:潜龙勿用(乾初九爻辞)。其同人曰:见龙在田(乾九二爻辞),其大有曰:飞龙在天(乾九五爻辞)。其夬曰:亢龙有悔(乾上九爻辞)。其坤曰:见群龙无首吉(用九:爻辞)。”《正义》引刘炫之注:“易之爻变则成变卦,遂以彼卦名爻。”《朱子答虞士朋》:“占其所系之辞,不必更看所变之卦。”这就告诉我们凡一爻动变之占,只需看此爻所系之辞,不必再看变出之卦。爻位、数、辞功用可明。

有人根据《左传》爻辞之记法,认为古文《易》上下本无初九、初六及用九、用六之文。初九初六皆“汉易”所加(清代晁以道注本)。但《易传》《坤传》有“六二之动”。《大有传》有“大有初九”、《乾文言》“乾元用九”……已先于汉。查《左传》《国语》引《周易》卦辞多而爻辞少,确无九、六命爻之说。只能证明笔者前面所论《周易》汉儒谓之《经》者,孔子以前早就有,但最后整理定型必经孔子之手,再经孔子及其弟子、传人作《传》,始加九、六之说。

论卦、爻之关系:王夫之《周易外传·剥》“卦者,爻之积也。爻者,卦之有也。非爻无卦,于卦得爻”。卦的形成是爻的积累,筮三变得一爻,十八变依序得六爻,自下而上排列,成六十四卦之一;正像气(阴阳)、质(刚柔)以结构成物。卦成,则爻为卦之固有构成要素单位;正像物成其气、质构成要素单位,为其内部结构固有。从既成的角度看,没有爻就没有卦;从既成的角度看,有了整体结构才见构成要素单位之功能。

卦有三个要素:“天地其位也,阴阳其材也,乾坤其德也。”(同书《乾》)位是位置;材是材料,即爻体;静为体,动则变;德,即性。其《屯》说:“夫有其性者有其情,有其用者有其变。”材,体要

素单位,分阴阳刚柔而有性;性动生情(感应);材,体动为用,用于变。

(1)阴阳之体。乾(健)坤(顺)之性,刚柔之质,组合成构、成物;为其象,爻组合成卦。

《易传·系辞上》说:“乾坤其易之缊邪!乾坤成列,而《易》立乎其中矣。”虞翻注:缊,藏也。《易》卦之立本于乾坤,藏于阴阳、乾坤、刚柔之构,而构首在排列之序。以六爻位序象征物序。

《易传·系辞下》:“子曰:乾坤其‘易’之门邪!乾,阳物也;坤,阴物也。阴阳合德,而刚柔有体,以体天地之撰,以通神明之德。”荀爽注:阴阳相易(变化)气出于乾坤,故曰门。在这里乾坤指空间位置(《易传》乾西北天门,坤西南地门)。乾—健阳物之性,其质为刚;坤—顺阴物之性,其质为柔。合是组合,组合成体,物—器之体。“撰”,《九家易》解为数。体现天气变、地物构之数。神,道—气之变隐;明,物构性之变显。以爻构卦,爻变卦变象之,即《易》卦构成原理。

这正是前面所论之“和合”思想的具体表现形式。气构物排列成序(秩序),组合成构。阴阳感应而和,刚柔交错而合,雌雄交媾而生。

所以清末民国初期之尚秉和先生,在其《周易尚氏学·自序》中开宗明义,首论以爻象解卦爻辞的第一原理,也是《易》之第一原理:“太史公曰《易》以道阴阳。阴阳之理同性相敌,异性相感。”上下卦同位相感应后有专论。此处只论爻在卦之排列组合中相遇之象。尚氏有论:“中孚(䷼)六三云得敌(上遇六四)同人(䷌)九三曰敌刚(上遇九四)。谓阴比阴,阳比阳为敌也。阴遇阴,阳遇阳,既为敌而相与,则不能为朋友为类明矣。”并举出“全部《易》如‘征凶’,谓‘往吝’、‘往不胜’;‘壮(伤)于趾’,其‘行次且’(行走不稳)及‘慎所之’等辞”,都是这种情况,即爻动上行遇敌。而复曰朋来无咎,谓阳来也。阴以阳为朋也。复卦(䷗)(在下为来,在上为去)。“损曰一人行则得其友。谓阳至上而据

二阴也。阳以阴为友也”(损卦䷨),“阳遇重阴阴遇重阳而当位者,所谓往吉、征吉、利涉、利往、上合志也”。并说:“此其义,宋蔡渊曾创言之,而未大行。”而荀爽《子夏传》为辞训诂有合此理。而虞翻以阳遇阳为朋,阴遇阴为类。

《周易尚氏学·说例》:“吴挚父先生《易说》,于大畜云:凡阳之行,遇阴则通,遇阳则阻。故初、二皆不进,而三利统。”(大畜卦䷙)并说:“眼前事物,皆为易理。”(如雄鸡与雄鸡见到死斗)。

实际上和合需有条件,即力量对比。

(2)卦中之爻阴阳、刚柔力量对比。

阳卦奇,阴卦偶。八卦阳卦乾卦三连其余四断五数。阴卦除《坤》卦六断,皆二连二断四数。故《易传·系辞下》说:“其德行何也?阳一君而二民(一阳爻二阴爻),君子之道也。阴二君而一民,小人之道也。”阳卦吉,阴卦凶。

八卦组成六十四卦。《易传·系辞下》说:“阳卦多阴,阴卦多阳。”双阳之卦,除“乾”卦三阳加上“坎”、“震”、“艮”任何一卦已有四个阳爻外,“坎”、“震”、“艮”中任意两卦组成的双阳卦,必然阴爻四、阳爻二(阴两断计总数十)。双阴之卦除“坤”卦三阴加上“离”、“巽”、“兑”任何一卦已有四个阴爻外,“离”、“巽”、“兑”中任意两卦组成的双阴卦,必然阳爻四阴爻二(阴两断,总数八)。

八卦组成六十四卦,双阳之卦,有“乾”总数八,无“乾”总数十;双阴卦,有“坤”总数十,无“坤”总数八。总数为断、连(小、大)划之和。双阳、双阴卦断、连(小、大)划之和相等。若阳爻象君子,能人;阴爻象小人,无能之人。自然阳爻多之卦吉。吉爻多,阴卦。“鼎”卦(䷱)卦辞:“元吉。”只九四一个凶爻。“革”卦(䷰)“悔亡,元亨利贞”。亦只九三一个凶爻。家人(䷤):“利女贞。”六爻无凶。初九:“悔亡。”九三:“悔亦吉。”有忧愁危难亦吉。即使如“睽”(䷥)乖离差异之象仍“小事吉”。六爻无凶,最差“无咎”、“悔亡”、“悔亦吉”。“中孚”(䷼)“豚鱼吉”。亦只上

九一凶爻。“大过”(䷛)最特殊,过刚本末弱,象舟覆泽下大凶。但卦辞仍有“利有攸往,亨”之字眼。只九三、上六爻凶。卦爻吉凶综论。

此外,阳象大,阴象小。阳多之卦,必有盛大之性。以《易传·象》“革”：“大亨以正,顺天应人。”以革命、变革、走天、人之正道而致大亨(通)。“鼎”，“大亨以养圣贤,养天下”。鼎盛致亨。“无妄”(䷘)亦“大亨以正”(乾上震下为有乾阳卦)。

若内卦为乾卦,或互卦重乾。更有至大之象。“大畜”(䷙):畜德养贤,“刚健笃实”。是一种含蓄的伟大。“大有”(䷍)“刚健文明”,是一种光明的伟大。“大壮”(䷡)“刚过而中”,是一种过人的伟大。《易传·系辞上》说:“有功则可大。”大,是阳刚的联合。即如今企业之强强联合,当然会收到规模效益、功能联合效益、网络流程效益等。

如果从和合的观点看,大有卦一柔居五爻至尊之位,五刚应之;大畜卦四刚在外包畜二柔可收和合之功,故卦、爻皆吉。而其他阳刚之联合,则合中有斥。所以大壮“序卦”解为伤,过刚易折,过壮易伤。大过本末弱爻亦有凶。夬卦(䷪)五刚在下与最上之一柔决战,力量对比足可致胜;但“彖”说:“伤、危则长乃终。”

阳卦多阴的情况就复杂多了。小过(䷽)可小事,不可大事。初六、六三、上六三个凶爻。“颐”卦(䷚)卦辞:“贞吉。”但下卦三爻皆凶。“屯”卦(䷂)有“元亨利贞”四德,但卦辞有:“勿用有攸往。”但六二、六三:“往吝”、九五:“小贞吉,大贞凶”、加上六共四个凶爻。证明阴多则凶。但如“蒙”卦(䷃)阳爻居上位和下卦中位能控制住大局,故有“亨……利贞”辞,但仍有六三、六四二凶爻。独“解”卦(䷧)下刚中,上震动,有险可解,卦辞有“来复吉,有攸往夙吉”辞。只六三一爻凶。而“蹇”卦(䷦)“坎”险,“艮”阻,“艮”为东北。故卦辞:“不利东北,利西南。”但因刚

居尊位(九五),难而不凶,全卦竟无凶爻。

总体论阴卦吉多。阳卦有乾者更是刚盛之卦。在总体阳刚过盛的条件下,阳居阳位反而不吉如“大壮”(䷡),“夬”(䷪)初九、九三皆凶。九三爻在内卦上位,本身过刚;又阳居阳位,再置刚盛之卦,岂不更凶。故“需”、“革”、“同人”、“大过”、“小畜”、“履”皆九三爻凶。反之九四爻阳居阴位本不正,但刚柔相济,反成吉爻。“有厉”亦“无咎”,“有悔”亦可亡。“履”卦(䷉)九四:“履虎尾,愬愬终吉。”“大过”(䷛)九四:“栋隆吉。”“睽”、“讼”、“革”同。这叫中和原理(爻位奇阳偶阴)。

若阴阳均衡,则看承乘,是否感应、中正等因素。一切事物之发展状态全由力量对比决定。《周易》传统预测只论爻的阴阳力量对比,与阴阳、刚柔相遇相斥、得朋得敌综合分析。

### (3)爻的动变。

《易传·系辞上》说:“爻者言乎变者也。”“天地变化,圣人效之。”爻者效也,音近义通。《易传·系辞下》具体解释:“《易》之为书也,不可远,为道也屡迁。变动不居,周流六虚。上下无常,刚柔相易。不可为典要,唯变所适其出入以度外内,使知惧,又明于忧患与故。”居即止。六爻变动不止象征易道变化;在上卦还是下卦,没有一定,刚变柔,柔变刚,易就是变。典即常,没有经常的纲要,只能随变而往。爻变则卦变。出于本卦,入于之卦,本卦为内,之卦为外;本卦为现在,之卦为将来。能预知忧虑及其原因,而使人有所警惕,防患于未然。成一卦又变成一卦,爻之阴阳属性变虽位置不变,相互关系也变了,卦的性理也变了,象征模拟事物属性、状态的变化和吉凶趋势的变化。《易》的活的灵魂是变。

《易传·系辞上》说:“通变之谓事,阴阳不测之谓神。”掌握变化规律而行动叫事。阴变阳,阳变阴,可测叫做通;不可测叫做神。又引用孔子的话:“知变化之道者,其知神之所为乎?”掌握了变化之道:“极深研几”,掌握了至深之易理,而研究转化的极

细微的转机——“几”、“机”，使不可测的转化为可测的，就是通神。是封建迷信，还是朴素唯物主义？不言自明。

必须掌握《周易》语言。各书共义：六爻不变，内卦为贞，外卦为悔。因为八卦变六十四卦，内卦为本，交外卦。爻有变，本卦为贞，之卦为悔。清代苏蒿坪《周易通义》：“悔者，贞之反。贞正也，悔变也。彖辞多不言悔，以其六爻不变，原始要终。取以为质，自有当然之理，为人所宜从者，故不必以悔言。《革·彖》言悔，乃其卦义异乎常，特以示戒也。爻辞言乎其变。则以本爻之不变者为贞，变者为悔。爻本臧（吉）而变宜戒，则曰贞吉悔亡；或宜舍贞从变，则曰贞凶悔亡。”

“贞”，《周礼》“大贞贞龟”。《说文》解作“卜问”。《尚书·洪范》“七·稽疑”言卜筮有七种结果就有“贞”、“悔”，因前面全是气象之辞，故贞应解为正常，悔则变。《尚书·洛诰》成王对周公说：“我二人共贞。”马融注：“贞，当也。”《释名》：定也。《师卦传》作正。有不动和正两重意思。当然不动，正也有吉凶之分。悔亦有二义：郑玄，解作晦。《易传·系辞上》“悔吝者，忧虞之象”，变亦可吉可凶。悔已有小疵（缺陷）但可挽救。

## 2. 爻的位置

### (1) 位正位中。

《易传·系辞下》：“吉凶者，贞胜者也。”贞正则胜。《说卦》：“分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。”六爻阴位、阳位。奇数为阳，初、三、五位。偶数为阴，二、四，上位。

《易传·系辞上》又说：“六爻之动，三极之道也。”六爻又分为天、地、人三极。故初爻地极阳位刚土象山陵；二爻地极阴位柔土象川泽。三爻人极阳位象义男；四爻人极阴位象仁女；五爻天极阳位象日、昼，六爻天极阴位象月、夜。

阳爻居阳位，阴爻居阴位曰正；阳爻居阴位，阴爻居阳位，不正。正又叫当位，得位；不正又叫不当位，失位。爻多正则卦吉，爻正则爻吉。爻多不正则卦凶，爻不正则爻凶。

“既济”(䷾)六爻皆正,“家人”(䷤)有五爻正,“革”卦(䷰)亦有五爻正,何能不吉?“需”(䷄)亦五正。四正卦就更多了:“泰”、“丰”、“益”、“同人”、“小畜”、“咸”、“升”、“井”、“随”……故卦,爻辞多吉。

正,喻天时日月运行正常,寒暑当节。象征人格正直无私,心正行正。象征社会职能恪守,忠于职守,遵守法纪。执正道德、爱情、情操。行以正道——正确路线,举止得当,恰如其分。

失正,喻天时日月运行反常,寒暑失节。象征人格邪曲自私,心邪行歪。象征社会职能不恪职守,违法乱纪,乱伦败德,失贞丧节……

类似的概念还有“中”。二爻为下卦中位,贤臣之位。五爻为上卦中位,至尊君主之位。刚中居尊象领导坚强,整体有主心骨;柔中居尊象领导虚心克己,以待贤能。上下刚中,往来不穷,中且正,象守中正之道,不偏不倚,不左不右,公平正确,无大过也无不及,何能不吉。六十四卦三百八十四爻,五爻共64个,其中凶爻(多被柔所乘)只占四个;二爻64个,其中凶爻只占6个。情况比较复杂:“颐”、“屯”乘刚之阴爻,“损”(䷨)九二被阴所乘。“剥”受主题行为制约六二辅臣之位被剥夺。“节”(䷻)九二有为不为:“不出户庭”。受上互卦“艮”门制约。“大畜”(䷙)九二因下卦“乾”用旁通于“坤”舆而下互卦“兑”毁折,故曰:“舆脱覆。”皆因象变凶。

此外不正还有特殊的含义,阴居阳位二种:

①阴居阳位有“拔除”之义,如“否”卦初六爻辞“拔茅茹以其汇”。

②又有“羞”的意思。“否”卦六三:“包羞。”厚颜无耻。“比”卦六三:“比之匪人。”皆小人。

阳居阴位在非刚盛之卦亦不正之爻。如“晋”卦九四:“晋如鼫鼠,贞厉。”不中不正,进退无常,像只鼫鼠。



另外初六位低阴柔,不正更凶。“遁”、“遁”动即凶。“未济”：“濡其尾，吝。”“师”卦失律而凶。“井”卦若井底之泥。“豫”卦贪图享乐，自鸣得意“鸣豫，凶”。但若处三阴联合之境，如“否”、“晋”之初六；或因承刚如“讼”、“解”、“蛊”卦则转吉。

中、正是和合的前提条件：正性（即《礼记·大学》之“正心”）为德，用中为常（郑玄注《中庸》：“庸，常也，用中为常道也”）。常态，即均衡态，维持和合系统的正常变化特别是周期循环系统，也就维持了性之正，维持了命。儒家“尚中”。《论语·尧曰》记尧禅位于舜，舜禅位于禹都嘱咐要“允（诚信地）执其中”。《子路》中孔子说：“过犹不及。”中是适度，勿走极端。

#### （2）位序上下。

《易传·系辞下》论爻位功能：“《易》之为书也，原始要终，以为质也。”追源求果。爻杂以成一卦之体。“六爻相杂，唯其时物”。六爻阴阳错综杂陈，以象征一定时间的事物。“其初难知，其上易知，本末也”。初爻如树之本，得初爻难知全卦之象意、性理；上爻如树之末，得上爻易知全卦之情状。“初辞拟之，卒成之终”。初爻爻辞，拟事之始。上爻爻辞，拟事之终。初爻、上爻的功能是中物之本末始终。

初爻象本，如“剥”卦初六：“剥床以足”。足，床立之本，基础。象始，如“复”初九一阳初生。引申为幼稚，“观”卦初六：“童观。”又象低下之位，如“大壮”、“夬”初九：“壮于趾。”“遁”初六：“遁尾，厉。”“未济”初六：“濡其尾，吝。”再引申为幽谷，“困”初六：“入于幽谷。”

上爻象末。象高、上，如“遁”上九：“遁其角，厉无咎。”“晋”上九：“晋其角”。象头，“比”上六：“比之无首，凶。”失头之象。“既济”上六：“濡其首，厉。”“大过”上六：“过涉灭顶。”皆灭顶之灾。又象天，“大畜”上九：“荷天之街，亨。”“中孚”上九：“翰音登于天。”又为终极之象，物极必反。“乾”上九：“亢龙有悔。”位极离群之象。“否”上九：“倾否，先否后喜。”否极泰来。“泰”上六：

“贞吝。”泰极变否。祸福、治乱相互转化。“既济”、“未济”亦互相转化体现于上爻。“巽”九二：“巽在床下。”巽，伏卧之象。上九位高极转下，故也：“巽在床下。”

《易传·系辞下》又说：“若夫杂物撰德，辩是与非则非其中爻不备”（包括互卦）。辩即辨。阴阳爻错杂，象征事物德、性的排列，辨别其是非，以断吉凶。就是说中间四个爻是象征事物属性的。

又说：“二与四同功而异位，其善不同，二多誉，四多惧，近也。柔之为道不利远者。”二、四偶数阴位，都是善位、吉位，区别只在远近。下卦即内卦象征己方、本方、国内、地区内、家内，故象近；上卦即外卦象征对方、国外、地区外、家外，故象远。阴柔之性，在近处才能多誉，在远处就多惧了。二爻又是中位，故吉胜于四爻。二爻 64 个仅 6 个凶爻，四爻 64 个有 8 个凶爻。鼎卦九四不中不正，故，“鼎折足”。

又说：“三与五同功而异位，三多凶，五多功，贵贱之等也。其柔危，其刚胜邪。”同功指都是阳位。五爻为一卦之主宰，象一国之君，一家之主；且居上卦之中位，象行中正之道。故行必有功。除“屯”、“兑”等个别被柔所乘之刚爻皆吉。但三爻则不同，属于下卦位低而偏，非中居下卦之上位。无权但已露头角。为阳必过刚，为阴柔易乘刚而且不正，除去吉之卦，如“乾”卦九三还“厉无咎”呢，64 爻中 34 凶。

另外爻位之象：上爻象宗庙先考，五爻君王，四爻公侯，三爻卿相，二爻臣属，初爻元士（后来京房定二爻象百姓，初爻象物资）。《左传·昭公二十年》，又有天有十日，人有十等之说，以太阳在一天不同位置，定十个时辰配以十干配上社会十个等级。《易》之爻象，深蕴哲理。

### （3）爻位升降。

汉儒荀爽、虞翻论《易》，以阳在二当升坤五，阴在五当降乾二。不正变正。

### 3. 爻之相互关系

(1)据承(或乘、被乘)关系:《易传·系辞上》:“列贵贱者存乎位,齐小大者存乎卦,是故卦有大小,辞有险易。”《周易》的尊卑天命自然观,在上为尊者应是刚大光明者(阳);在下卑贱者应是柔小晦暗者(阴)。故阳爻在阴爻之上,叫阳据阴阴承阳为顺;反之阴爻在阳爻之上,叫阴乘阳,阳被阴乘为逆。顺则卦吉,吉爻多;逆则卦凶,凶爻多。但阳上遇阴均衡和合是得朋不是被乘。

故“坎”、“兑”为上卦则卦凶,或凶爻多。除非其他因素使之转化,如前论之“蹇”、“革”和“井”。“节”(䷻)三个凶爻,“屯”(䷂)四个凶爻,“兑”(䷹)三个凶爻,“困”(䷮)四个凶爻。卦辞因其他因素有吉亦有凶。“节”:“亨,苦节,不可贞。”“屯”:“元亨利贞”,但“勿用有攸往”。“困”:“亨贞,大人吉。”但“有言不信”。“大过”卦象凶。

而且除了至吉之卦——如“临”、“需”、“师”、“解”、“井”、“萃”、“蹇”、“谦”……上六爻多凶,六三爻乘刚亦凶。但也有特殊情况:数阴联合,力量增强,“师”卦因四阴联合为大“坤”:“开国承家”之象。另外柔乘下承上之阳刚,凶亦转吉。“讼”(䷅)六三:“贞厉,终吉。”下乘上承,不正为正。卦中刚少被乘吉转凶“屯”九五阳刚尊位中正,至吉之爻,但被柔所乘。“小贞吉,大贞凶”。

反之刚爻控制住了局面,其他条件太差亦吉。前已举出“蒙”卦,再看“观”卦(䷓)四阴消阳,阴长阳衰,至凶之卦,故“临”卦说“八月有凶”。八月就是“观”卦。但二刚居上,支配地位,不仅卦转吉,而且六爻无凶,当然亦无太吉之爻。“涣”卦类似。“颐”(䷚)上卦刚主吉,下卦刚被乘凶,故上三爻全吉,下三爻全凶,而初九位正亦凶。

据,象征支配,主宰,主导;承,象征附属,依赖、被动。正模拟自然、社会一种主要的关系模式。支配的、主导的方面,是矛盾的主要方面,决定事物性质,矛盾的主要方面变了,事物的性

质就变了。而这正是和合的一种存在形式(在社会即权力)。要以力量对比为条件。

当然还有消长、夬除、遇见等关系。不论阴、阳在下累积象增长(生息);交错则竞长,竞争;在上象消亡,渐被夬除。阳长阴消则吉,阴长阳消则凶,但还需具体问题具体分析。后面性理模式中专论。阴阳消息正模拟力量对比变化。支配也是力量对比的一种表现形式。

(2)感应关系:《易传·系辞下》所谓:“情伪相感而利害生。”情是反应,伪是行为,感是感应。感则利,不感则害。郑玄注《易纬·乾益度》以下卦三爻象地,上卦三爻象天,每卦三爻分上、中、下三位,初爻、四爻下位,二爻、五爻中位,三爻、上爻上位。“易气从下生,动于地之下,则应于天之下;动于地之中,则应于天之中;动于地之上,则应于天之上。初以四,二以五,三以上,此之谓应”。“易气”即天地之气,同位相应,相应则相感,生利则吉。

阴阳异性之气,才能相感相应。正如电子、质子正负感应,人之男女感应。所谓异性相吸引,同性相排斥。近遇则合,远则感应。

如“损”卦(䷨)只初九、九四爻正,损下益上总体受损,但卦辞:“有孚元吉可贞,利有攸往。”只九二一爻受三阴之乘凶,余无凶爻。“剥”卦六三不中不正,为凶卦中之凶爻,但它是全卦惟一有应于上九之爻。故:“剥之无咎”“明夷”(䷣)重阴乘阳,日没至凶。但一至四爻皆正,二五爻守中,四爻两组有应。故一至五爻皆君子卦辞:“利艰贞。”艰险中坚持贞正则利。只上六象昏君、暴君、凶:此皆凶转吉。

反之“节”卦(䷻),四正刚中至吉,但只一、四一组有应。虽“亨”。但“苦节不可贞”。苦于制度,正亦不可。卦有三个凶爻。过分节制之象。

感应是自然关系、社会关系特别人际关系中致和的重要形式。如物性感应、信息感应。感应是交通的前奏,男女先有思想

感情的交流才能有性交。爻多感应(三组占两组)卦必吉。

交通关系,牝牡四卦“乾”天在上,“离”火炎上;“坤”地在下,“坎”水流下。如上下卦与性之上下正相反,则为交通之象。如“泰”卦(䷊),“既济”卦(䷾)。反之“否”卦“未济”,此卦虽不交不通但六爻两两一组,同位皆应故还有希望向反向转化。都有四个吉爻,凶多小凶。如“否”六二:“小人吉,大人否亨。”

关系由阴阳性质、力量对比、位置决定。

#### 4. 爻往来、上下

如虞翻、荀爽解贲卦(䷖)都以泰卦(䷊)上爻来到下卦乾之二爻,下卦乾二之坤上。所以“彖”：“柔来文刚。”益卦(䷩)“损上益下”。

(二)六十四卦卦象,爻象性理内涵的表现形式和六十四卦卦象的基本构成单位八卦之象

《易传·系辞下》：“八卦成列，象在其中矣；因而重之，爻在其中矣；刚柔相推，变在其中矣；系辞焉而命之，动在其中矣。吉凶、悔吝者生乎动者也。”分筮数变；三变定一爻之阴阳动静，九变得六十四卦之下卦八卦之象，再九变得上卦之八卦之象。“象其物宜，拟诸形容”。“象者，像也”。全指于此。韩康伯：备天下之象也。因八卦之象，从天、地、物、身现象、特性归纳、分类、抽象概括而成；再引申、派生，触类旁通，天下之象尽在于此。爻象内部结构，抽象关系，其象幽隐；八卦之象，《彖传》论性，六十四卦总体之性，由其上下卦八卦之性组合而成。如蒙卦(䷃)“险而止”内卦坎险，外卦艮止；《象传》象物，“山下出泉，蒙”山下涌出泉水，流急君子仿而“果行”；水能积蓄以养物、人，君子仿而“育德”。构成卦爻之形象描述。

爻动，刚柔相互转化（“刚柔相推”）；卦变，八卦之象随爻相应变化，其所象性、物随之变化，正像运动形式变化。内部爻之构成定吉凶；外部八卦之象，定性、态事类。

《左传·闵公元年》毕万筮仕，遇屯之比，云：“屯固比入。”《僖

公十五年》：“晋献公筮嫁伯姬得归妹之睽”云：“归妹睽孤。”《昭公五年》“明夷之谦”云：“谦不足，飞不翔。”皆取前后二卦（即本卦、之卦）卦象性、物为占。

汉儒重象，解辞寻象，故挖掘《说卦》未有之逸象。王弼（辅嗣）认为“互体不足，遂及卦变，变又不足，推致五行，一失其原”。主张“得意”“忘象”或谓之“扫象”。《伊川易传》“理无形也，故假象以显义”。朱熹《语类》批评汉儒“滞泥而不通”，王弼“疏略而无据”。

近世尚秉和先生以《左传》有“韩宣子适鲁，见《易象》与《鲁春秋》。夫不曰见《周易》而曰见《易象》”。强调“观象系辞”。豫（䷏）九四“朋盍簪”。震为发，艮为簪，坎为穿，阳贯群阴朋。惟妙惟肖。下面一论象列，二论象用。

### 1. 八卦诸象列

《周易》语言的另外一种。基本词汇是八卦之象，如何对应文字语言词汇。

我们在此罗列的依据主要来源有《易传·说卦》，这是主象，基本之象，简明扼要。易记。唐朝陆德明《经典释文》、南宋朱熹《周易本义·说卦传》注引东汉荀爽逸象（亡逸失传之象），实际是从《易经》卦爻辞中进一步搜寻归纳的；下面简称荀氏，亦不多。清朝惠栋《易汉学》第二卷记载东汉虞翻逸象，我们下面简称虞氏，甚多甚杂。北宋邵雍“梅花易数”（书或托名，法或传自邵雍），简称邵氏。近代尚秉和、倪国洲、白西理诸家秘本，简称近代。最后笔者体会之现代生活事物，简称现代。笔者归纳分类。

（1）乾卦：基本性质：《说卦》：“健也”。至刚至健。①天时：（包括天文、气象、季节、时间）。例如《说卦》：天，寒，秋末冬初（“阴阳相薄”，“战乎乾”）。虞氏：大明，昼，辟户（天门）。邵氏：雪，冰，雹，霰，日，戌亥年、月、日、时，四、九日。近代：晴（重复不列）。

②地理：（包括方位、地形、地面建筑）《说卦》：西北方。虞

氏:远,郊,野,门,道门。邵氏:京都,大郡,形胜之地,高亢之所,楼台、高堂、大厦、西北向之所(居)。近代:官衙、高楼、大屋。现代:大都市,环形路、大会堂。

③动物:(包括禽、兽、虫等)《说卦》:马(良马、老马、瘠马、弩马)。荀氏:龙。邵氏:鹏、鹰、天鹅、狮、象。现代:海狮、海象、豹……

④植物:(包括木,花,草,菜,粮)《说卦》:木果。邵氏:粟,瓜,豆(圆粒粮食),水果,菜蔬。近代:米、豆,各种树之果实。

⑤静物:(包括自然的和人造的):《说卦》:冰、金、玉和赤色、白色物。荀氏:衣物(直)。虞氏:圭、蓍。邵氏:刚坚之物,贵重之物(金银、珠宝)。圆物——镜、盖,大物,头状物,衣物,赤玄色。食物中丸子,饼,馄饨,味辛(辣),冰冷物。现代:金属器具、钱币、贵金属。

⑥人体:(包括生理器官、生理特征、病):《说卦》:首。虞氏:顶,老,岁,肥。邵氏:面颊,骨,肺。疾病:邵氏:头脑,面,肺病,手太阳脉弦,筋骨疾,上焦病。近代:高热、亢,逆上,忧闷,头疼,眩晕,肺病,食欲缺乏,浮肿,胀满。现代:血压高,甲状腺亢进,性格好胜而又骨瘦如柴者。

⑦社会:《说卦》:君,父。虞氏:王,神,人,圣人,贤人,君子,善人,武人,行人,宗,老人,直人,旧(旧交)。邵氏:朝贵,太守,长者,名人。近代:名望家,官吏。现代:国家元首,中央首长,科学家,教授,董事长。

⑧人格、性情:《说卦》:健、直。虞氏:敬,威,严,道德,性,信,善,良,爱,忿,畏。邵氏:刚健,果断,多动,高尚,不屈。近代:尊荣,高贵,纯粹,诚信,正直,满盈,壮盛,正确,宽大,大器,老成,至德,决断,强暴,傲慢。现代:具荣辱之心、正义之感,仗义疏财,坚忍不拔,不畏困难,勇于进取,清正廉洁,独立不惧,交际多助,掌权谋势。外貌:高大白净,刚健俊美,声清气朗,气宇轩昂。

⑨社会行为及其特征,结果:荀氏:言。虞氏:庆,祥,嘉,福,禄,积善,介福,先,始,知,盈,好,施,利,清,治,久,畏。近代:壮盛,迈进,向上,创始,弘大,运转、腾贵,优胜,侵略。现代:奋进,资本,进攻。

(2)坤卦:基本性质:《说卦》:“顺也。”至柔至顺,全阴而积,厚德载物,天地定位。

①天时:《说卦》:地,夏末秋初(“万物至养,致役乎坤”)。虞氏:晦,夜,暑,年,十年,阖户(地门)。邵氏:雾,云,阴天,辰戌丑未月,未申年、月、日、时,八、五、十月日。近代:阴而不雨。现代:多云转阴或大雾。

②地理:《说卦》:西南方。虞氏:产,土、田,邑,国,邦,大邦,鬼方。邵氏:宫阙,城邑,田野,乡里,平地,村居,田舍,矮屋,土阶、西南向之居。近代:仓库。现代:农村,银行。

③动物:《说卦》:牛(子母牛)。荀氏:牝。虞氏:虎,黄牛。邵氏:鸦,鸽,鹅,牝马,百兽。食物:鱼鲑、鲜羊,无骨肉,脯,肚肠。近代:鱼,血,肉。现代:肥熊,熊猫。

④植物:邵氏:取汁物。食物:梨、枣、茄、芋、麦、米、麻、姜。近代:五谷。

⑤静物:《说卦》:布,釜,大舆,柄,文,黑黄色。荀氏:裳,器,帛,缶,浆,幅,方形。邵氏:轿车,瓦器,斧,衣物黄色,直方静物,柔物。食物:烧炖,冻物,米果,土味,甘甜味。近代:粉末。现代:陶瓷器、方桌。

⑥人体:《说卦》:腹。虞氏:尸形,鬼,死,丧,丧期。邵氏:脾。近代:肉,腹,消化器,血。病症:邵氏:腹痛,脾胃闭胀,食物停伤,谷食不化。近代:冷寒羸弱,肥满症,精气虚脱,过劳。胃肠疾病,下痢下血。现代:下阴。

⑦社会:《说卦》:众,母。虞氏:妣,民姓,刑人,小人,鬼。邵氏:大臣,教官,妻,农夫。近代:老女人,皇后,臣,女,小人,乐人,党徒。现代:劳动者,学生,下属。



⑧人格,性情:《说卦》:顺,吝啬。荀氏:方正。邵氏:柔顺,懦弱,众多,顽钝,无慈爱。近代:温厚,安静,谦让,恭敬,贞节,亲切,凡庸,愚钝,服从,利欲,贫贱,孱弱,怠惰,疑惑,邪佞、空虚。现代:宽厚,母性慈爱,贤良,女性气质,稳重,保守,承载力强(吃苦耐劳),周密谨慎、随和。外貌:丑、胖。

⑨社会行为及其特征、结果:荀氏:迷,方。虞氏:自,我,躬,身,至,安,康,富,财,积,聚,重,基,致,用,包,寡,徐,营,下,裕,虚,永,迕,近,思,默,事,类,闭,密,害,终,积恶,庶政,大业。邵氏:和同。近代:平均,法制,劳动,贫贱,衰微,隐匿,下落,滋育。现代:平等,民主,积累,储蓄,储存,防御。

(3)震卦:基本性质:《说卦》:“动也。”自动并动万物,至疾至速,阳动阴出,形如仰盂。

①天时:《说卦》:雷,正春(“万物出乎震”)。邵氏:春三月,卯未年,月,日,时。四、三八月,日,雷,虹。近代:雷鸣,浮云。

②地理:《说卦》:东方,大涂。虞氏:陵,草莽。邵氏:屋市宅,树木,闹市,旅途,竹林草木茂盛之地,山林之处,楼阁,东向之居。现代:广播电台,运动场馆,音乐厅,发射场。

③动物:《说卦》:龙,马之善鸣,马足(白马膝下为他色,或长胫,的颖(额上有白)。荀氏:鹄。虞氏:麋鹿。邵氏:蜂,鹤,蛇。近代:飞鸟,走兽,虫类。

④植物:《说卦》:苍筤竹,萑苇,庄稼反生块根植物。虞氏:百谷。邵氏:芋,小豆,稼。近代:花,竹,果物。现代:块根植物。

⑤静物:《说卦》:蕃鲜。荀氏:玉鼓。虞氏:筐。邵氏:兵车,乐器,算盘,衣物裙腰带。玄青色,上柔下刚物。食物:面食,味酸者,酒,腥臭味,香味。射覆:声价之物。近代:电器。现代:钟表,机器,波动,振动器,录音机,音响设备,体育器械、健身器械。

⑥人体:《说卦》:足。虞氏:生。邵氏:肝,发,发声器官。近代:足,筋膜。疾病:邵氏:足疾,肝病,温冷停食,惊恐不安。近代:精神异常,恐怖症,发狂,逆上,痉挛,肝脏疾患,脚气。现代:

多动症。

⑦社会：《说卦》：长子。虞氏：帝主，诸侯，人，行人，士，兄，夫，元夫。邵氏：司法，将军，商旅，技巧工匠。近代：贤人，词主。现代：运动员，操作技师，发明家，播音员。

⑧人格，性情：《说卦》：动，决躁（迅速，果决，急躁）。邵氏：大怒，虚惊。近代：勇敢，活泼，带力，才能，决断，愤怒，躁急，惊愕。现代：性仁有恻隐之心，慈祥恺悌，恬静孤高，好动好斗，易起冲突。外貌：清秀，动感活动。

⑨社会行为：《说卦》：專（二专二转）。虞氏：行征，出，逐，作，兴，奔，奔走，惊卫，百言，讲，议，问，语，告，响，应，交，惩，反，后，从，守，左，生，缓，宽仁。近代：振动，勉励，发奋，成功。现代：波动，震撼，一鸣惊人，声威大震。

(4)巽卦：基本性质：《说卦》：“入也。”无孔不入，“挠万物”。亦疾速，阴动阳反入，“雷风相薄”。

①天时：《说卦》：风。春末夏初，“万物之齐挈，齐乎巽”。邵氏：辰巳年，月，日，时，三、四月，三、五、八月日。近代：霞。

②地理：《说卦》：东南方，草莽。邵氏：园林，草木茂秀之地，花果菜园，寺观楼阁，山林之居，东南向之地。近代：花园。现代：集市，店铺，商贸之地，商厦。

③动物：《说卦》：鸡。荀氏：鹤。虞氏：蛇，鱼。邵氏：鸣虫，禽，山林禽虫。

④植物：《说卦》：木。荀氏：杨。虞氏：白茅，条。邵氏：麻，茶。近代：蔬菜，草，杨柳。食物：豆，橘，桃李，木瓜，麦，麻……

⑤静物：《说卦》：直，白，绳。虞氏：薪，帛，墉，床。邵氏：竹器，草具，香味之物，长物，工巧之物。物性：长、香、柔物。食物粉羹，味酸。近代：扇，袋。现代：绳索，链条，线状物，电线，光缆，缆绳，编织物，柜子。

⑥人体：《说卦》：股，人之寡发，广颡（额）多白眼。邵氏：耳目，头发，下肢（股肱）。近代：膜，额头广阔者，眇，肥胖而气力不

足的人。疾病:邵氏:股肱病,脉弱,风疾寒邪。近代:风邪,潜热,忧郁,症状改变。

⑦社会:《说卦》:长女。虞氏:商。邵氏:干官,秀士,仙逸。近代:僧尼。现代:商人,经纪人,花匠(园丁),菜农,经济师,编织工。

⑧人格性情:邵氏:逊顺,慳吝,柔和,不定,进退不安,鼓舞。近代:依赖,谄谀,不决断,多欲,薄情,恭服,周到,机敏,轻举。现代:温柔,多疑,犹豫,随和,多变,善钻空子,交际圆融(外貌:色白,体长秀柔)。

⑨社会行为、特征及其结果:《说卦》:进退,近利市三倍。虞氏:命,诰,号,随,处,旧,利,同,交,伏。近代:利益,繁昌,进退两难,依赖,命令,风俗,伏人,出入,随从,恋爱,会合,出奔。邵氏:约束,文章。现代:利息,利润,决策,指令,程序。

(5)坎卦:基本性质:《说卦》:“陷也。”险陷。

①天时:《说卦》:月,云,正冬。“万物之所旧,劳乎坎”。邵氏:雨,雪,霜,露。玄云,十一月,马年月,时,一、六月日。

②地理:《说卦》:正北,沟渚。虞氏:大川。邵氏:海,泉,厕所,江,湖,溪涧,泉,井,卑湿之地,近水,水阁,红楼,茶、酒肆,宅中湿地,向北之居。现代:游泳池,地下室,防空洞,海滨浴场,澡塘,水族馆,水厂。

③动物:《说卦》:豕,马之美脊,亟心(亟=疾=敏捷,心性敏捷),下首(马常低头)、薄蹄。荀氏:狐。邵氏:鹿,鱼,水中物。近代:豚。

④植物:《说卦》:木之坚多心。荀氏:丛棘,蒺藜。邵氏:麦,枣,梅,有核物,水中物。

⑤静物:《说卦》:黑色,弓轮,车舆。荀氏:栋,桎梏。虞氏:弓弹,刀,斧,矢,黄矢,穿木膏,酒,弧。邵氏:酒器,弓轮,水具。衣服青黑。物性:可圆可方、腐、外柔内刚。食物之咸味者,海味。近代:水晶。现代:自行车,汽车,轮船,轮盘。

⑥身体:《说卦》:耳,心,耳痛。虞氏:三岁,臀。疾病:毒。邵氏:心肌陷陷,感寒肾病,胃冷小泻,痼冷之疾。近代:恶寒,剧痛,疲劳,神经衰弱,食毒,胸痛,下痢,下血,肾虚,酒毒。现代:糖尿病,尿毒症。

⑦社会:《说卦》:中男,盗。虞氏:鬼,校。邵氏:运输官员,僧道,舟人。近代:盗贼,盲人,浮浪人。现代:骗子,冲浪运动员,流浪汉,乞丐,流动性工作者,水利工作者。

⑧人格、性情:《说卦》:加忧。虞氏:志,惕,疑,欲,淫,恤,暴,毒,虚,孚,平,美。邵氏:隘险,卑下,外柔内刚,随波逐流。近代:狡猾,暧昧,伏藏,溺惑,寂寥,智虑,忍耐,通达,仁慈。现代:有是非之心,智谋深沉(内向),文学聪明,外表和善,漂泊游移,多虑多心,易陷入空虚,交友少,善冒险。相貌:面色黑。面圆略陷,唇不盖齿。

⑨社会行为:特征及结果:《说卦》:通,盗,隐伏,矫揉。荀氏:宫律,可。虞氏:谋,愁惕,悔,涕泪,疾,灾,跛,罪,悖,狱,则,经,法,聚,于,后,入,纳。邵氏:漂泊。近代:坎险,辛苦,困难,穷迫,妨害,奸计伏藏,法律。现代:阴谋诡计,韬略,战术。

(6)离卦:基本性质:《说卦》:“丽也。”附丽,明丽,美丽。中虚则明,外刚内柔,“水火相射”。

①天时:《说卦》:日,电,正夏。“万物皆相见”。“燥万物莫熯于火”。熯即热。邵氏:五月,午火年、月、日、时,三、二、七月、日,霞。

②地理:邵氏:正南方,殿堂方所,乾亢之地,窑炉冶之地,刚燥之地,其他面阳、阳明之宅,明窗虚堂,南向之居。近代:宫社,冶炼厂。现代:法院,医院,学校,电视台……

③动物:《说卦》:蟹,螺,蚌,龟,飞鸟,豚。荀氏:牝牛。虞氏:鹤。邵氏:雉,牝羊,萤。

④植物:木科上槁。邵氏:外坚内柔物。近代:花木,枯木。

⑤静物:《说卦》:绳,甲冑,戈兵,干燥物。虞氏:瓮,瓶,黄。

邵氏:书,灯,槁衣,干燥之物。赤色之物。衣服红紫色,外刚内柔之物,文书。食物:炙煎物。近代:书籍,印章,纸张,诗歌,铙,装饰品。现代:电器,电表,电,炉火,灯具,电视机,摄像录像机,光盘。

⑥人体:《说卦》:人之大腹,目。虞氏:孕。邵氏:小肠,心脏。疾病:燥热之疾,目痛,心疾,上焦,伏暑时疫。近代:高热,声枯,逆上,火伤,视力衰乏,精神过劳,不眠症,不食,心脏病,两便秘结。

⑦社会:《说卦》:中女,戈兵。邵氏:官任南方,将兵,文人。近代:学者,艺人,军人。现代:文学家,社会科学家,医生,艺术家,法官,武警,电脑专家,电器工程师。

⑧人格、性情:《说卦》:丽。虞氏:明。邵氏:聪颖,文明。近代:美丽,邪智,疑惑,性急。现代:不稳,焦躁,聪明机巧。外貌:面红,精神闪烁。

⑨社会行为:虞氏:见,飞,明,戎,罔。邵氏:相见,明事,虚心,书事。近代:文明,显著,礼仪,履行,附着,装饰,发明,照破,狩猎。现代:文牍,写作,发明,出版,发行,摄影,摄像,遥视,透视,战争。附论财:邵氏:意外之财。现代:可见之财,文事之财——著作,版权,软件,磁带,文件……

(7)艮卦:基本性质:《说卦》:“止也。”静止,阻止,停止。阳止阴,形如覆碗。

①天时:《说卦》:冬末春初,“万物之成终成始”。虞氏:星丰,时。邵氏:云雾,山岚,十二月,丑寅年,月、日、时,七、五、十月日。近代:雾,久阴不雨,久雨可晴。

②地理:《说卦》:东北方,山,径路,小石,门阙,阍寺。虞氏:穴居,城,宫,庭,庐,牖居,舍,宗庙,社稷。邵氏:墙,巷,近山城,丘陵,坟墓,近路之宅,东北向居。现代:立交桥,高楼,高台,电视塔。

③动物:《说卦》:狗,鼠,黔啄之属,虎,狐。虞氏:小狐,狼,

尾,皮。邵氏:子母牛,雀,鼠。《左传》艮为飞鸟(黔啄)。为蛤蜊龟。

④植物:《说卦》:木之坚多节,果蓏。虞氏:硕果。邵氏:豆,菜。食物:芹菜,野草。

⑤静物:虞氏:硕果。邵氏:瓷器,兵器,土中之物。衣服黄色。食物:装点物,豆,大小菜,甘味。现代:防盗门,球台,高凳。

⑥人体:《说卦》:手,指。虞氏:鼻,背。邵氏:脾胃,骨节。近代:胸,腰。疾病:邵氏:脾胃症,股疾。近代:久患腹、胃、手指疼。现代:长瘤子,脊椎病。

⑦社会:《说卦》:少男。虞氏:弟,小子,贤人,童,童仆,官,友,道。邵氏:无迁转,官仔,闲人,山中人。近代:狱吏。现代:贵族,干部,高干子弟,公司高级职员。

⑧人格、性情:《说卦》:止。虞氏:慎,顺笃实,厚。邵氏:多疑,守静,守常。近代:亲切,敬事,朴实,高尚,顽固。现代:迟钝,保守,诚厚,计划性强,稳重。相貌:高大敦实,面色黄,鼻大口方,眉目清秀,背圆膀阔。

⑨社会行为:《说卦》:止。虞氏:待,执,多,求。邵氏:阻隔,进退不决,反背,止住,不明。近代:障碍,涩滞,谢绝。现代:制止,禁止,禁令,拒绝,暂停,警告(财旧钱置转)。

(8)兑卦:基本性质:《说卦》:“说也。”说,悦,又做毁折。上缺下实,上柔下刚,“山泽通气”。

①天时:《说卦》:正秋万物之所悦。邵氏:雨,露,星。秋八月,申酉金年、月、日、时,二、四、九数月、日。近代:月,新月,雪,闪。

②地理:《说卦》:正西,泽,土地之刚卤。邵氏:泗泽,沼泽地,废井,山崩缺之地,近泽之属,败墙壁宅,户有损,西向之居。近代:水边。现代:咖啡厅,饭店,歌厅,娱乐场所。

③动物:《说卦》:羊。邵氏:羔羊,虎,鱼,泽中之物。现代:蛙(向上张大口)。

④植物：邵氏：黍，枣，李。食物：韭，菱，葱，蒜。

⑤静物：邵氏：损器，金刃，金类乐器。衣物白色。物性：带口而圆，毁折而下，柔而多刚，大口物，碗，盆。食物：有舌物，辛辣。现代：喇叭，玩具，麦克风，游戏机。

⑥人体：《说卦》：口舌。荀氏：颊辅。邵氏：膀胱，大肠，肺。疾病：口舌咽喉之疾，气喘。饮食不调。近代：咳嗽，恶心，毁伤，血行不顺，肺疾，月经阻滞，排泻不通，淋病，呼吸。

⑦社会：《说卦》：少女，巫，妾。虞氏：友朋，刑人。邵氏：学官，先生，娼妓，伶人，艺人，翻译。近代：艺妓。现代：演说家，外交家，舌辩之士，娱乐业经营者，公关小姐。

⑧人格性情：虞氏：密，少知。邵氏：喜悦，口舌。近代：柔和，欢喜，亲爱，和顺，厚情，笑，冷淡，利己，伪善，卑劣，色情，窄量。现代：善辩，谗谤，有创新精神，喜结交，爱热闹，好游艺，多机遇。相貌：色白，貌美，柔若无骨。女人柔媚。

⑨社会行为：《说卦》：说（二悦或说）。荀氏：常。虞氏：刑，见，密，右。邵氏：传说。近代：娱乐，愉悦，雄辩，说明，讲习，辩解，笑，议论，诱惑，贿赂，骗取，中途挫折，女难。现代：交际，口才，破坏，不安。

八卦一个卦形结构为什么有这么多象，代表象征这么多事物、属性？

基础、根源、出发点只有一个，就是卦形结构所显示的基本性质。增象的手段，就是“引而申之，触类而长之”。词义引申、卦象引申，遇到同类事物，扩大模拟的对象。终于达到“通神明之德，以类万物之情”。德即性，“神明之德”是共性，“万物之情”是特性。一卦象万物。

(1)直接引申：由基本性质引申到具有此性质的人、物、事：“乾”：全阳老阳，高、贵、刚。圆，四性。至高为天，至贵为君（元首、董事长）。至刚，声名威望，京都大郡，高楼名胜，动物龙、马、狮、鹰。植物高大华茂，静物金玉珠宝，皆俱高贵刚三性。此外

全阳象晴，老阳象老马。圆象一切圆形物——由镜子到馄饨。

“坤”：全阴、老阴，广、卑、顺、载四性。至广为地，民众臣属，田土邦邑，牛虎车舆……全阴：晦暗、阴霾；老阴——老妇；方——一切方形物。

“震”：阳动阴，失衡而动，振动有声。雷，执行者（总理、诸侯、总经理、执行长、长子），操作者（工匠、技师），物之乐器，机器。

“巽”：阴动阳，失衡而动，普施反入。柔长而动。风。教化之官。蛇。柳。绳。股肱。

“坎”：阳陷于阴，至陷至险，外柔内刚。水。人之盗骗。物之有核或有轴。

“离”：阴入于阳，中益则明，外刚内柔。火。太阳。硬壳之植物果实或动物（龟、蟹）。

“艮”：一阳止阴。积厚而刚，失衡而止。山。一切高耸之建筑，高尚高贵之人。多节之木。

“兑”：一阴止阳，失衡而止，水聚成泽，乾圆缺损，至柔至悦。一切令人喜悦之人——艺术家，娱乐业。缺损败坏之物、建筑。大口碗。

（2）间接引申：由形状、某种性质，引申到其他性质。“乾”圆，引申为圆满，完善，进而善良，道德。“坤”方，引申为正直。阴虚引申为空虚、懦弱、谦逊。“震”动，引申为惊恐，愤怒。“巽”入，引申为利，利市三倍，利息，商贸人所。

由物引申到与之关联之物。“坤”土，引申到一切土中生长和土做之物（五谷、陶瓷）。“坎”水，引申到一切与水有关物——雨露湖海，甚至一切液体——酒、血，以及一切水中生长之植物、动物。“离”文明，引申到书籍、文件，装饰品，火炼烧烤之物，干燥枯槁之物。

（3）变化：八卦所象非一成不变：先天卦系“乾”南，至阳、大明、至热夏季，“坤”北，至阴、大晦、至寒冬季。因周族兴于西北，



后天卦系以西北为“乾”，秋冬之交寒；“坤”西南，夏秋之交湿热，岂不相反？其代表之基数序数亦不同。

(4)发展：因《黄帝内经》和纳甲法出现以前阴阳学说和五行学说未合流：综为一体，纳甲法又专论爻五行生克。所以到了邵雍和“梅花易数”出现，卦象中才有明显的五行之象。如以“乾”、“兑”像金属之物，“震”、“巽”像树木花园（虞氏“震”像庄稼反生、草莽只见其形）。

人体之象：《说卦》、荀氏、虞氏只有乾首、坤腹、震足、巽股、艮背、兑口舌……至邵氏方把《黄帝内经》五行、三阴三阳配五脏六腑并论其相应部位之病症。由此可见，易象之发展有时代性、社会性、历史性、理论性诸因素。

(5)挖掘失传之象：尚秉和先生挖掘《焦氏易林》失传之象，与《说卦》不同，而为《经》中所有。如《说卦》坎象水、月。离火、日；巽长女，兑少女。而焦氏，坤为水，兑为井，艮为火，乾为日。巽为少妻，兑为老妇……邵雍所谓“先天易象”与之相同。这是“易象”的另外一个系统。是从不同角度解《易》用象。

## 2. 八卦象用的灵活性

其一，以卦象解卦、爻辞。汉儒对卦、爻辞，字字求象。《说卦》没有，则挖掘逸象，进而求诸互卦、覆、变、旁通……清代王晦庵《读易笔记》批评“康成、虞翻之流，穿凿附会，象即支离，理滋晦蚀”。把注意力过分集中于辞之卦象依据，反而对阐发“易理”有所局限。但也反对王弼“遽弃象不论”、“未得鱼兔，先弃筌蹄”（王弼把象比作鱼，言比作筌——圈鱼的竹篱，意比作兔，象比作蹄。说得象可忘言，得意可忘象。但若知乾性健，不必知乾象马；坤性顺，不必知坤象牛。岂非尚未得意，便不要象了吗？）。

其二，以卦象，描述卦、爻辞内外有关性理；以当代语言的解释揭示卦象性理内涵。目的只在阐发易理，解象只是一种手段。但解象述理之灵活性和巧妙性，有时确实令人叹为观止！非常

人常用之表述方式和思维模式。自宋儒二程、朱熹系统论述象数、义理关系，至清代苏蒿坪、汪瑟莽各家追求，至民国初尚秉和先生提倡，始见端倪。而这正是本书之目标。

而活用八卦之象的手段甚多：

(1)互象：最早用例。《左传·庄公二十二年》：“周史有以《周易》见陈侯者，陈侯使筮之，遇观(䷓)之否(䷋)。曰：风为天于土上山也。”杜预注说：“巽变为乾，故曰风为天，自二至四爻有艮象，艮为山。《易》之为书，六爻皆有变象，或取互体，圣人随其义而论之。”一明确二至四爻组成的八卦之象(当然还有三至五爻)叫互体，即为卦中爻体本身之重新组合，卦中有卦，体中含体。二称变象。非爻动卦变之象。爻虽不动，卦从不同角度看，以不同的方式变。

《文献通考》：张南轩为互象，从《易传·系辞》找到理论根据：“王辅嗣、胡翼之、王介甫(王安石)三家《易》不论互体。然杂物撰德，具于中爻，互体未可废也。”此即《易传·系辞下》：“若未杂物撰德，辨是与非，则非其中爻不备。”崔憬注谓“中四爻杂合所主之事，撰集所陈三德，能辨其是与非，备在卦中四爻”。“杂物”即“中四爻杂合”，重新组合；“撰德”，确定、集中其本质特性(即德)，可以从不同角度分辨是非。

王伯厚《困学纪闻》：“京氏自二至四为互体，自三至五为约象。”又《康成易注序》：“郑康成多论互体，以互体求《易》左氏以来有之。凡卦爻二至四、三至五，两体交互，各成一卦，谓一卦含四卦”。谓京房郑玄首倡《左传》就有之互象，互，是交互的意思，谁交互？两体上下卦。交互结果六十四卦中的一个，包含四个八卦之象。特别对爻的形象描述，更为方便。

(2)似象：顾亭林《日知录》说：“朱子体义不取互体之说。惟《大壮》六五云：卦体似兑有羊象焉。不言互而象似，似者合两爻为一爻，则似之也。”似象以二爻合似一爻，则六十四卦之一，似八卦之一，只是放大了，即大象。大壮(䷡)似兑，兑有羊象。又

有毁折之性,故大壮易伤。此外临(䷒)似震,遁(䷗)似巽,观(䷓)似艮。

(3)体象:汉儒论《解》《蹇》利西南。谓坎、震二卦,皆以乾画居坤体,故曰利西南。与《说卦传》乾父坤母一索二索三索之象合于《经》。如乾为马,震坎得乾体亦为马;坤为牛,离、艮得坤体亦为牛。又如蒙以艮得乾体为金夫;噬嗑以离本乾体为金矢。夫以兑得坤体为自邑,并以坎本坤体为改邑。鼎以离本乾体为金铉玉铉。如此之类,皆本于乾父母之象。

(4)变象:丁寿昌《读易会通总论·易象》:“又爻辞多取变象,以卦爻即变,即有所变之象。变象亦实象也。如师六五变坎,故有禽象(坎为禽)。”“泰”九二变互坎,故有河象。震上六变离,故有视象。以变象论辞。

《周易尚氏学·说例》:“曰震,车也。震变离曰车说(脱)其輶,以震为輶也。”兼论本象、变象。爻位所在上、下、互卦、八卦之象所象物,因爻变、卦变使原物之象毁。

(5)半象:丁寿昌论:“又有就卦之半体取象者:如坎为雨(䷜),兑(䷹)上半坎,下画阳则曰不雨。坎为月,巽(䷸)下半坎上画阳,则曰月几望。坎为豕,巽下半坎,而上一阳则曰羸豕。坤为帛,艮下半坤而上一阳。则曰束帛。”

尚秉和论:“既、未济之卦形,即异于常卦,故所取之象,往往为本卦所无。如曰逐、曰高宗、曰伐、曰濡衣袂、曰条、曰祭、曰福、曰大国、曰震,本卦皆无此象。于是虞氏用卦变以求其象。倘悦支离,莫可究诘。然经于九四曰震,且明以四五为震矣。”未济(䷿)九四:“震用伐鬼方。”正四、五爻为震之半象(《未济》)。

又举《卦气图》,“于鼎下曰:‘半夏生’。离为夏,巽为草,初二半离,故半夏”,鼎卦(䷱)初爻,二爻,正离上半部,故辞称“半夏”。

(7)覆象:尚氏《说例》有例:“以正反兑、正反震为争讼。”兑

(䷲)震(䷲)皆有言象,讼卦(䷅)上卦乾为审判官,下卦坎正为兑或震之半象,而且正反相背,象言意相反,岂非争讼。解《卦气图》复卦(䷗)。“麋角释”。震为鹿,艮为角,角覆在地,故解。复卦下卦震正为艮之覆象。覆象为倒反之象,震反为艮,巽反为兑。意象。

覆象以反义为用,妙不可言。如“大过”(䷛)九五之枯杨,用覆巽:上卦兑正覆巽之象,而九五位于上卦;巽象杨树,覆反意为枯。《左传·昭公五年》“遇明夷(䷣)之谦(䷎)于人为言,败言为谗。主人有言,言必谗也”。谦上互卦震,震为言;下卦艮为震之覆象,为言之反意,故谓之败言。言相反,故曰谗。或为争讼。《困》《震》“有言”之辞同理。《易传·系辞下》说豫卦(䷏)有“重门击柝”之象。下互卦艮为门,震从外视亦门,即以正反艮为重门。《丰》(䷶)上六:“丰其屋,蔀其家解为上卦震”从外示内亦艮也。艮为屋。此二例似直取反象之义而未论反意。外视是从反方向看。但“击柝”警盗;“蔀”蔽塞其家,亦藏反意。只是用意大,反意少。灵活微妙。

更有反象同义为用,尚氏说:“卦有卦情。”中孚(䷼)之“鹤鸣不和”以中爻正反震相对也。故下之震鹤一鸣,三至五即如声而反,故曰子和。又如兑(䷹)朋友讲习,以初至五,正覆兑相对。若对语然。故曰讲习,曰商兑。夬(䷪)四爻之闻言不信。兑为耳,故曰闻兑为言,乾亦为言。乃兑言向外,与乾言相背,故曰不信。《左传》归妹(䷵)之睽(䷥)曰:“西邻责言,不可偿也。归妹兑为西,震为邻,故曰西邻,而震为言。震言外向与兑言相背,故曰责言,与夬之闻言不信必同也。”正反震、正反兑相对则“鸣和”“讲习”。相背则“闻言不信”“责言”。以卦象情,何等贴切。但在这里正、覆二象所用意同,因背而反,非覆象自己为反。不可不细察。

(8)旁通之象:为虞翻所发明。如其解小畜(䷈)卦辞“自我西郊”,谓与豫(䷏)旁通。豫坤为自我,兑为西乾为郊。解九三

爻辞“舆说辐”，谓豫坤为舆为輶至三成乾，坤象不见，故舆说輶。解履卦(䷉)谓与谦(䷎)旁通，谦坤为虎，艮为尾(辞有“履虎尾”)。《周易通义》说：“如此之类，是本卦之象与旁通之卦相涵。”涵，即混义。虞氏又有“爻位之正者不变，不正者变，故每云‘变之正’”。但虞氏例又常自相矛盾，难圆其说。故穿凿之说古有争论。旁通之象为了解决卦、爻辞有而相应位置之八卦之象无，这一矛盾。

那么旁通之象，有没有理论根据呢？即有没有道理呢？首见陆绩注《易传·文言·乾》，“六爻发挥，旁通情也”。“乾六爻发挥变动，旁通于坤，坤来入乾，以成六十四卦，故曰旁通情也”（《集解》）。

但《经义述闻》认为“陆说非也。六爻发挥，谓刚健中正之卦，发动而成六爻，非谓已成六爻，又发动而成他卦也”。《说卦传》云“观变于阴阳而立卦。发挥于刚柔而生爻。凡爻之生皆发挥于刚柔而出。发挥于刚，则乾之六爻矣。故曰六爻发挥，犹言六位时成耳。旁者溥也，六爻发挥于刚，以溥通万物之情，非谓变而通坤，以成六十四卦。下文时乘六龙以御天也，亦承六爻发挥言之。六爻纯阳，故谓之六龙，若变而通，坤来入乾必杂以阴爻，不得谓之六龙矣”。此谓只能动而生爻成卦，不能已成、爻卦，再发动而成他卦。那么，又如何由本卦变出之卦来呢？实际上“观变于阴阳而立卦”。是观蓍(筮)数变而生爻立卦。而发为动，挥为变。变刚爻生柔爻，变柔爻生刚爻。本(贞)卦，才能变出之卦(悔)。

因此，爻有三态：静态构卦，象物之构；动态象动，静物发动乾龙动，才有潜、现、跃等动作；变态阴阳、刚柔相互转化，成另一卦。不解爻之三态，《易》何能通？必须区别动而未变，爻辞之义和变后他卦之义。

为什么乾与坤旁通？《周易尚氏学·乾》解“利贞，何以谓之性情”？尚秉和引《易林·中孚之坤》云：“符左契右，相与合齿，乾

坤利贞，乳生六子。”“合齿者交也。即乾坤利贞也。盖贞之为义属冬。消息卦坤起午。至亥而为纯坤。与原居亥之纯乾相遇。阴牝阳，天地合德。阴阳和合。万物本以出生。故曰乾坤利贞，乳生六子。然则利贞之为和合明矣。故之六十四卦言利贞者，二五无不变。”

此论阴阳、刚柔为具性之体，交合、感应则用性入情，如符左契右相合，如“雌雄交媾乳生”。“各正性命”。正天地自然之性。“保合太和”保本性之所喜所求人和合之情。贞正合利生，故以此解“利贞”。贞又象冬季。乾坤合于冬季。乾至阳本在巳位，所以《左昭·闵公二年》筮遇大有(䷍)之乾(䷀)“同复于父，敬如君所”。上卦离变乾，乾为父为君。离到乾位。故焦延寿、邵雍，皆先天八卦乾南坤北。但《易传》乾西北、坤西南。邵雍谓之“先天为体，后天为用”。用来干什么？和合乾坤，合于亥位。所以“六爻发挥”，动变致阴阳、刚柔转化；而以旁通之象显和合之情。这是《易》和合思想的一种描述形式。象活用法，蕴易理于其中。

尚氏更说《易传·系辞》“探赜索隐，钩深致远”和“旁行而不流”；“皆谓正象之旁，尚有伏象”。“而震与巽相对，艮与兑相对，阴与阳绝异也”。而文言曰：“同声相应，同气相求”，尚氏之论：“盖阴阳未合有阴阳之分。阴阳既合，则和同混一而不分矣，故曰同，同则通。故易辞与《易林》用象正伏常不分。而其所以能旁通，则仍阴阳相求相感固有之理。故曰旁通情也。”

赜，积杂；隐，内藏；深伏，远合。这正是旁通之象的特点。韩康伯解“旁行而不流”即“应变旁通，而不流淫也”。旁通的本质是应变，变通于他象似杂，但求正合，故不流淫。所以每一八卦之象，都旁通一隐伏之象，而有正象、伏象之分。通而有情正。旁通之卦如《说卦》“天地定位”乾坤旁通；“山泽通气”，艮兑旁通，“雷风相薄”，震巽旁通；“水火不相射”(射，虞翻解作厌；厌，杜预解作损，虞翻注水火相通故不相射也。马王堆《帛书周易》

作“水火相射”以射为通),坎离旁通。

“易象”模型的构成原理。爻象——性质(阴阳、动静)、位置(是否中正与上下之序)、关系(支配关系和感应关系),其特点是确定性。卦成爻定。组合成构,各个要素综合成理,动则生变,吉凶结果必然。它对易理和吉凶结果,有直接的决定性。决定抽象之理。

而卦象——六十四卦任何一卦的上、下、互、似卦的八卦之象,虽随爻定而定,但它所象征之事、物却不确定,因为经过几千年的引申派生,一卦多象,多至百、千。在不同时空条件下它可以有不同含义,具有选择性。而它的运用,也是灵活多变,因描述对象(人、物、事)和时空条件而变。除互象、大象(似象)随卦定而定,用变象、半象、覆象、旁通等象则十分灵活。对易理进行形象描述。

结论:对于六十四卦性理内涵,爻象为体,八卦之象为用。也是一体多用。《易》体用关系,又辟新径。

### (三) 爻象性理、卦象形象与言辞之象的关系

历代“易家”解释《易经》卦、爻辞(即《易》言辞之象),必以爻象、卦象为依据。

《周易》的哲理精神,自然主义的自然天道观、自然性命观;人文主义的修德成圣观、内圣外王观及体用辩证观,化入了六十四卦卦爻辞,便成了六十四种具体的时间、空间条件特点、本质、变化运用的解释。运用还包括自身心理素质的运用。当然各家解释不同,汉儒重自然之道,宋儒重社会伦理,道、法、兵、文各取为用。我们为什么不可以用现代科学和人文主义思想解释呢?“易学”本身正是不断发展的。发展的目的是服务当代社会,特别是智囊谋略。

而模型的运用,《易传》首创把爻、卦描述工具和言辞解释统一起来的体例。《易》之卦名是概念,可以数象化,类似现代科学之变量。卦形结构是模型,多元、多层次、多角度综合模型。而

卦、爻辞和《易传》对它的解释则是命题。《序卦》《杂卦》是定性命题，定时空条件的特性即环境特性，时间条件用事件的排列顺序表示，空间条件和物性则是结构集中表现的本质属性。而《彖》是分析命题和推理命题，分析总体性质的卦象、爻象依据；并由自然现象引申推理到社会人事、个人心性。《象》是象征命题，卦象以天地之物，象征君子之德性，在特定的时空条件（环境）下，应该怎样做。爻象则解释爻辞的爻位、阴阳数量、相互关系，及其含义如“志行”、“志穷”、“未光”、“有喜”……是时空条件变化即爻动变的结果，决定应采取的对策（守贞或变）。

篇幅所限，今只举两例，说明如何用《周易》哲理精神和卦、爻象数原理解释卦、爻辞。

1.《易经·上经》自然和人类社会族、群横向系统，变化对策模式之一——序乱模式

(䷀)乾下乾上乾。元，亨，利，贞。

(1)定性。

《易传·说卦》：“乾，天也。乾，健也。”《易传·杂卦》：“乾，刚。”天、地是位。《易传·系辞上》：“天尊地卑，乾坤定矣。”天上地下定位。而阴阳、刚柔为材是构物的材料。乾—健—德性质则是。

三者关系，王夫之《周易外传》（以下简称《外传》）说：“德善乎材而奠位。”《素问·阴阳大象论》：“阳清升于天，阴浊降于地。”材因其性质的发挥，而定位。正因为阳清阴浊，所以《易传·系辞上》才说：“在天成象，在地成形。”天以气变成象，包括恒星为至热纯阳之气。地聚气成形、凝而为质，也包括其他行星、卫星和地上山泽、万物。定性，弄清卦名概念含义。

(2)分析、推理。

程颐《伊川易传》：“元，亨，利，贞；谓之四德”。乾——健—德可一分为四。

《朱子语类》：“当初只是说大亨而利于正，不以分配，孔子见



此四字好,始分作四件说。”

《子夏传》:“元始也。亨,通也。利,和也。贞,正也。”《伊川传》:“元者万物之始,亨者万物之长,利者万物之遂(顺和),贞者,万物之成。”所以正说明天体、天气运行不止之健,为春、夏、秋、冬四时之变。而扬雄《太玄》叫罔(未有形,北方冬);直(未有文,东方春);蒙(物之修长,南方夏);酋(物皆成就,西方秋);冥(有形复于无形,北方冬)。

推理引申到宇宙初始。《易传·彖》:“大哉乾元,万物资始乃统天。”所以元有“大,始”之义。所以《易传·文言》说:“元者,善之长也。”万物之生,本源于此,所以为至仁至善。即《易传·系辞上》:“太极生两仪”元太极,宇宙混元一气。《管子·形势》:“道之所言者一也,而用之者异。”体一分异。《老子》“道生一,一生二,二生三,三生万物”(四十二章),“天下万物生于有,有生于无”(四十章),“元之又元,众妙之门”(一章),“虚”、“无”宇宙初始的能量到微粒子状态。“统天”,全部宇宙一统。

《易传·文言》:“亨者,嘉之会。”亨通的表现,是美好事物(嘉即美)的会合。《易传·彖》说:“云行雨施,品物流行。大明终始,六位时成,时乘六龙而御天。”分阴阳,分天地,气交合而生万物品级序列。受太阳运行,四时之序制约。

《易传·文言》:“利者,义之和也;贞者,事之干也。”《易传·彖》谓之“乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞。首出庶物,万国咸宁”。义是宜,应该。各有其应该有的性命,即各正性命。形成和合之整体,并可不断生养增益,所以有利。而贞是正。利于正,性正变常为事之主干。而邪异之性进而反常之变,则不利于生养增益,所以《易传·文言》说:“利贞者,性情也。”性动为情。

进一步引申推理。君子之道必效仿天之四德。《易传·文言》:“君子体仁,足以长久;嘉会,足以合礼;利物足以合义,贞固足以干事。”什么是仁?好生之德,是长久之本。什么是礼?使物、人会合排列成成品级序列。什么是义?利于物之和合生益。

什么是干事？巩固正性，坚持常变、正常的作用机制。

《左传·襄公九年》解元亨利贞与《文言》词句基本相同。只“元者善之长”，作“体之长”。“嘉会足以合礼”，作“嘉德足以合礼”。证明《文言》主要词句孔子以前就有。

乾卦四德正体现智慧的四大功能形式：

元一始，是首创性智慧。最高层次的智慧是首先开始创造。创造满足社会生活需要的器物，和相应的社会组织、管理形式，理论武器和文化传媒、信息。首创是争先，领先。必须有超前意识，作超前研究。体现一种活力。

亨一通，是变通性智慧。变通的前提是体现自然规律。正是创造过程。变通的标志是形成新的和谐有序。变通需要正确反应条件变化。

利一和，和合性智慧。和为贵，和合生利。智慧用于维持、改善内外和合的条件、结构和机制。

贞一正，正性执中，正变求常，靠的是平衡艺术。先平衡自己心态，再平衡各方力量。

再进一步引申推理，乾卦四德正是四大社会公共职能。创生满足社会生活需要，前提是适应内外环境，是经济功能系统。变通成序是社会整合组织系统。维持完善是社会文化系统。调节、平衡是社会管理系统。这岂不很像现代社会学帕森斯《社会行动的结构》的论述。

程颐《伊川易传》：“乾道覆育之象至大，非圣人莫能体。”要把乾道四德的社会公共职能，集中到一个人身上除非圣人，无人能体现、担当。这恰恰是中国古代集权体制和西方现代功能结构体制区别的根本所在。圣人体现的社会最高公共职能权力，正如天覆盖万物、生育万物。至高无上，至大无边。这也正是乾卦主爻九五爻阳刚居君位的特性。

这再一次证明了《周易》由自然哲学引出心性哲学；再由心性哲学引出社会哲学这一逻辑规律。独特的思维模式。

但不要忘记《易传·文言》的那句话：“六爻发挥旁通情也。”因为乾卦六爻皆阳刚，上下卦同位不能感应，相邻相遇又皆敌斥。正象征要处于或已经处于权力顶峰的人，就处在斗争的焦点和危险的顶峰。乾君与坤民旁通，可以互相转化，掌大权者若非大仁大善、大智慧者，有可能一朝变为平民百姓，甚至不如平民百姓。惟一的办法是发挥旁通之情。掌权越大越要与民众百姓之心意相通。《老子》说：“圣人无常心，以百姓心为心。”（《四十九章》）想百姓之所想，急百姓之所急。则“为政以德，譬如北辰”。

六十四卦生于乾坤，坤生于乾（地生于天，先有天，后有地）。故乾卦为众卦之本。故元、亨、利、贞四德，在他卦或一或二，或三或四都有出现。所以王晏《周易通义》说：“凡象言元者，皆一卦中之主义；凡爻言元者，皆六爻中之主爻。”而卦、爻辞：“元吉”，必大吉，始吉之义，而“亨”必言变，“贞”则言静。

### （3）象征。

《易传·象》：“天行健，君子以自强不息。”乾卦六爻阳刚象天，行是运动，健——“大明终始”，昼夜不懈；四时寒暑，岁岁不停。正象征君子外知物求道（本质、法则）；内反省修德，不断自我完善，发展德智。即使到达了圣人的境界，也不会停止、懈怠。职责所在更要勤勉。

根据《易》一卦多象的原理，乾卦正象《孙子兵法·始计》“经之以五事”（经——提纲挈领），“一曰道，二曰天”。而“道可以令民与上同意”，也就是《荀子·天论》：“循道而不二，则天不能祸。”一切遵循自然法则，替天行道，为道而战才能得民心。而《孙子》说：“天者，阴阳、寒暑、时制。”则是行军和作战的自然气候条件。

既然阳爻象大，乾卦六爻皆阳。正象至盛至大，正象一个国家的繁荣强盛，一个企业的兴旺发达，一个人的刚强勇迈，但盛极需防转衰。唐朝极盛玄宗、清朝极盛乾隆时代都预伏危机，一旦爆发，立即转向衰落。一个企业兴旺到极点，必然是内外矛盾

最集中的时候,正是其最高决策人需要谨慎内外谋和之时。好大喜功,好高骛远,必受其害。一个企业的股票飚升到顶点,必将下跌,万万不可贪心再吃进。一个人过刚则易折;过分贪功冒进,则必受挫折损伤。最强壮的人往往容易得高血压和心血管病,运动员最容易受伤,而天气久晴必转阴。一切只在一个“度”字。

“穷理尽性”,彻底弄通事物的内部结构和本质特性,和谋事所处时空条件,才能搞清楚它的变化规律,想出对策、办法。先论卦后论爻。

爻效变。爻动卦变。对照爻象和爻辞则知是因为爻动才成本卦,还是爻动变成他卦,爻或动,或静,谁吉,谁凶,或小凶(咎,吝……)。

乾卦六爻龙象。程颐《伊川易传》(以下简称《程传》)说:“乾以龙为象。龙之为物。灵变不测,象乾道变化。”《彖传》有“时乘六龙以御天”句。阴阳四时六气(三阴三阳)之变,形象比喻象时间之神乘着六龙在天空运行,也就是乾道变化。爻动首先象时变,结合八卦之象环境变,君子因位论对策。中国古代之圣人,《易传》首推伏羲,传说人首龙身,它不仅是中华民族的象征,而且是圣人和社会公共职能最高象征。

爻辞:“初九:潜龙勿用。”《易传·彖》:“阳在下也。”《易传·文言》:“阳气潜藏。”则阴气必盛。九数老阳象动。在这里非由乾卦动变为遁卦之义;而是由坤卦初爻动变成复卦之义。尚氏:“阳息初复,阳生地下。”夏历建子之月,冬至阴气至盛而一阳初生。夜的最长时段已过去。在社会象征最黑暗中已透出一点黎明曙光。在人虽为君子、圣人之材,但处于地位低下之时。《易传·文言》:“龙德而隐者也。”“隐而未见(现,表现,显现),行而未成。”

怎么办?“不易乎世”,不因世事而改变自己,随波逐流。“不成乎名”,不求以虚名知于世。“乐则行之,忧则违之,确乎其

不可拔”。乐见有利条件、机遇,则要抓住时机,立刻行动。如诸葛亮遇刘备三顾茅庐,姜子牙垂钓遇文王。忧处乱世知难而避;如陶潜之渴望世外桃源;陈搏之睡卧练气于华山。确,坚如盘石,顶天立地。兵法:敌,“强而避之”。

“九二:见龙在田。利见大人”(《孙子兵法·始计》)。《象传》:“德施普也。”《易传·文言》:“天下文明。”阳气显现,阳和之德普及万物。正月建寅之象。象征社会走向变通。而君子、圣人现于民间,深入于民众之中,其德行普施,已得民心拥戴;其影响收教化之功,使天下文明。最有利的事,是能得到大人物的赏识,推荐。如舜得到四岳部落首领的推荐,开始受到尧的重视。

怎么办?《易传·文言》:“龙德而正中者也。”二爻阴位,阳爻本不正,为什么说它正?因为六爻皆刚,阳刚过盛,阳居阴位,刚柔相济,化不正为正;更居中位。正象征着中庸之道,平衡调节的中心,能辅佐九五之君的得力大臣。“庸言之信,庸行之谨。闲邪存其诚,善世而不伐,德溥(即普)而化”。常言信守,常行谨慎;防邪守诚,善世处中执中,善于平衡。伐:矜持自大,不伐才能执中,才能仁德普施,而教化百姓。正如舜内以孝悌善处顽劣之父、后母、弟,外耕田、渔猎周围百姓都效仿其法(《程传》例)。

再具体化:“君子学以聚之,问以辨之,宽以居之,仁以行之。”学则聚积知识;问则分辨是非、善恶、真伪、吉凶;居则畜德广博,行则仁爱普施。故具备了君德。故能“时舍”。尚氏以《易林》解舍为发,因时机到来而发。

又郑玄解二爻处地道故“在田”。《左传》以此爻变为乾之同人,二、五爻变有离象见象,而五爻为大人,二、五本不感应,但二阴位。

“九三:君子乾乾夕惕若,厉,无咎”。《易传·象》:“反复道也。”三爻下卦之极,危位。厉即危险。《易传·文言》:“重刚而不中,上不在天,下不在田。”重刚阳已过中(阴阳昼夜均分),在时为春夏之交夏历三月建辰,所以多反复。在人过刚,且阳居阳

位,上下敌斥,不处中道(上天下田),正处可上可下危险之位。如一国之地方行政长官;企业部门或基层负责人。周围又多竞争对手。咎,是过错。身处如此险境,如何能无过错?

对策是“终日乾乾夕惕若”。惕是警惕戒惧。乾乾是健而又健,自强再自强,日行其事;晚夕反省,戒惧防错。具体化《易传·文言》:“进德修业”“知至”“言几”。进德,对上忠,对四周、待下信;修业,“修辞立其诚”,言辞表现出待人之诚意。要“知至”知道客观规律,将来到之事(预测);“言几”,说出其预先的征兆,微小的变化,“居上位而不骄,在下位而不忧”,又哪能发生过错呢?

进一步则要建功立业。《易传·文言》“与时偕行”。如夏历三月草木勃兴,君子则发奋成功。“行事也”。《程传》:“舜之元德升闻时也。”《尚书·舜典》记载舜非常出色地完成了尧交给的任务“慎徽五典,五典克从”。谨慎地善(徽)处五常之教化(《左传·文公十八年》:“父义、母慈、兄友、弟恭、子孝”)。使百姓都能遵从。“纳于百揆,百揆时叙”。选入管理各种具体事物,千头百绪的具体事物都被按照时间顺序安排好。“宾于四门,四门穆穆”。迎宾客于四门,四方来朝之宾客皆肃穆恭敬。“纳于大麓,烈风雷雨弗迷”。让舜负责守山林(《说文》:“麓一曰守山林吏也”)。即使遇到暴风雷雨,在大山密林中,也不会迷失方向,发生错误。如此功业,谁还能与之竞争?!

这一爻的时空条件,正象征《孙子兵法·谋攻》“敌则能战之”的形势。敌我力量对比相当,可以一战,但必有危险,更多反复。故必慎之又慎。多用以逸待劳、疑兵、骄兵之计。求敌之势竭,而我实力得以保存,得反复周旋之妙。

“九四:或跃在渊,无咎”。《易传·象》“进无咎”。《文言》“乾道乃革”。阳盈于巳(夏历四月),至午(夏历五月),阳盛极而阴始生,乾道革变。在社会不论国家、企业,都是极盛时期。在人一个“或”字,写出其心中疑惑。《易传·文言》:“自试。”因为已接近君位,最高领导地位。“上不在天,下不在田,中不在人,故或

之。或之者疑之也”。为什么说“中不在人”？三、四爻不是人位吗？但因为已离开下体之极，在君上体之下。象征已进入最高决策层。最高权位“非跃所及”，而“居非所安”，“斯诚进退无常之时也”（王弼注）。怎么办？

《易传·文言》：子曰：“上下无常，非为邪也。进退无恒，非离群也。君子进德修业，欲及时也。”上进下退，时势造成，并非本人有什么邪念；也不是自己要脱离群体。因为立心为公。只要能进一步敬德修业，创造自身的条件，终有及时自试的一天，会登上中正至尊之位。《程传》“舜之历试时也”，《舜典》记载尧对舜经过三年的考验、观察，终于把帝位禅让于舜，舜谦让于有德之人，未继位。经过再三考虑，舜才受位。

而论战，则已具备《孙子兵法·谋攻》“倍则分之，五则攻之”的条件。即我之力量比敌多一倍，则可把敌分割开，五倍于敌则可进攻。《军形》“故善战者，立于不败之地”。即我占优势。

苏蒿坪《通义》以四爻变阴，上卦变巽象进退跃象，下互卦兑为渊象。

“九五：飞龙在天，利见大人”。《易传·象》“大人造也”。“造”，郑玄解作为。即大人之作为。这个“见”是表现。利于表现大人的作为。《易传·文言》“乃位乎天德”。在时百草果木至秋成熟之象，夏历七月建申。在人“上治也”。表现为“云从龙，风从虎”的巨大气势。“圣人作而万物覩”的伟大功业。圣人的功业是使万物繁荣，社会事业兴盛。如何实现？靠圣人之德。王弼：“位以德兴德以位叙，以至德而处盛位，万物之覩不亦宜乎？！”刚健中正为德，五爻君位、尊位。主爻。

具体化：《易传·文言》：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明。与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。”《程传》：“合乎道也。”《本义》：“大人无私，以道为体。”“合德”。一、效仿天地之德，好生，厚生；自强，体道。二、顺应天时、日月运行之序，而安排社会公共职能活动。三、阴阳不测气

变为鬼神,掌握其变化规律,即可前知预见规律,预先安排行动决策,天都不会违背它。四、形成人与自然(天)的和谐统一。这才是大人之德,才配居尊位。

此又象《孙子兵法·谋攻》:“用兵之法,十则围之。”以绝对优势,包围敌人。集中兵力。

“上九:亢龙有悔”。《易传·象》“盈不可久也”。《子夏传》“亢极也”。《易传·文言》“与时偕极”,夏历九月建戌阳气将尽,阳极反阴。社会:盈满不能长久。一个国家、一个企业盛极必转衰。“穷之灾也”。穷极必灾至。好事做过了头如发展过快也会带来灾难。一个过度消费的社会,“物欲横流”,大量浪费能源,制造环境污染会危害整个地球。在人则“贵而无位,高而无民,贤人在下而无辅。是以动而有悔也”。上爻阴位而阳爻居之不正无位;六爻无阴,故无民;贤人九二,与之无应不辅(此《正义》之解)。上九在九五之上象退位之君,已卸任之最高领导者,只可受人尊敬,但已无权、无民、无辅。但又极刚,爱管闲事,乱发号令。成事不足,败事有余。

论行为,《易传·文言》:“亢之为言也:知进而不知退,知存而不知亡,知得而不知丧。”亢的特点只知冒进,不知后退;只知索取,不知奉献;只知生存,不知死亡。何能不引祸上身?!

此正象《孙子兵法·谋攻》“不知军之可以进,而谓之进”,“不知三军之事,而同三军之政”,“不知三军之权,而同三军之任”。则必成大患。

用九·见群龙无首吉。《易传·象》“用九天德,不可为首”。《易传·文言》“天下治也”。乾卦象天德,六爻皆九,正象天时之变,“周而复始”循环不已,故谓“无首”。乾为首,六爻皆变成坤无首。乾体正南,用屈西北,与坤交合,刚柔相济,生化万物,妙用无穷。在人事,“以刚健居人之首则物不与也”(王弼)。“以刚为天下先,凶之道也”(程传)。“君道刚而能柔,天下无不治矣”(朱熹《周易本义》)。体刚用柔,外柔内刚,才是成功之道,治理



之术。乾卦谋权用权正道。

## 2.《易经·下经》社会层级纵向系统之一进退模式

《易经》的《上经》和《下经》都是自然哲学、社会哲学、心性哲学的统一体,辩证统一。但《上经》偏重于自然哲学——自然之道。故《易传》之《序卦》《杂卦》定性命题:定时间、空间条件特性和物的本质属性;以及《易传·彖》之分析,多先以天地自然物性引申到社会、人事、心性德行。而《下经》偏重于社会哲学——人伦之道。故多直指人事,而有的兼及自然物性。

《易经》之上经,正因为以自然之道为中心。自然系统物之种、类,进而族、群(生物群落),是横向系统。引申到社会族(民族、种族)群(社会群体中功能领域群体间、小群体间、正式群体和非正式群体之间,以及区域群体间)横向系统。序—乱,盛—衰,安—危。每组两种状态互相转化、循环交替,而且三组互为条件,互相制约。论其变化的自然规律、法则和相应对策。

《易经》之下经,正因为以社会—人事为中心。论述社会系统——自然层级家族辈分,社会地位阶层(阶级)等级,功能层级、职务等级。这是人类明显特有的社会现象,这是纵向系统。自然形成的族、群横向系统可以转化为层级纵向系统。民族、种族不平等的社会,民族、种族形成层级,古代印度、斯马达等国都有过这种现象,甚至由法律固定下来,以族级为阶级。功能领域形成层级,如职业层级,中国古代有士、农、工、商层级。自然群体—家庭、家族、氏族、部落,是直接的自然血缘关系群体。而阶级、阶层及职务等级是由社会技术—经济条件、制度决定的,是历史形成的,也不以人的意志为转移,而技术—经济系统本质上是向自然环境摄取能量和能量形式转换运用系统。纵向系统整体有进—退,分合、聚散,和变革—稳定三组变化模式。每组两种情况(状态)相互转化、循环交替,三组互为条件,互相制约。而且与横向系统三组状态互为条件、互相制约。

(三十一)(䷧)艮下兑上:咸:亨利贞,取女吉。

(1)定性。《易传·序卦》：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子；有父子然后有君臣，有君臣然后有上下；有上下然后礼义有所错。”《易传·杂卦》：“咸速也。”

《易传》之《上经》：“远取诸物。”物之最大，莫过于天地。始于《乾》《坤》：天地。终于《坎》《离》：月日。正是天地自然之道。《乾》《坤》为生之本，生万物。

《易传》之《下经》：“近取诸身。”人之身，分别莫大于男女。有天气阴阳之感应，地物刚柔（质）的交合，才能有人之生。人分男女，情之感应，身之交媾。孕育生命，由生而成。夫妇、父子人伦之道由此开始。《咸》无心自然之感，兑少女艮少男所为；《恒》长久夫妻，震长男，巽长女所象。而直承天地自然之体，乾坤健顺之性。由天地自然之道产生男女自然之道，形成夫妻、父子家庭（族）自然群体，自然血缘层级关系。由此引申派生，以父立君，以子为臣构成社会群体，形成社会职能层级关系。形成尊卑、上下的和合有序的礼义的纵向系统。而《下经》终于《既济》完成，《未济》未完成，重新开始，正是社会一人事之变。人伦加上人事，即为人道。《易经》上下经之论区别正在于此。

《易经》上、下经自成系统，但又互为条件、互相制约。《咸》等篇论的时间条件，也可看做是继之《坎》《离》，为什么？《坎》论危机，《离》附丽于支撑点，重新走上安泰、和合有序，如上经《小畜》《履》《同人》《大有》《无妄》《大畜》。附丽若伴随着感应、交媾。和合有序也会不仅有横向系统，而且会导向纵向系统。而儒家解《易》，则是强调生养之仁，为上下之礼（序）之前提。

无独有偶，《老子·上篇·道经》论自然之道，亦首论“天地之始”；《下篇·德经》则论人治，亦首先从道、德引出仁、义、礼等社会人伦概念。德，是得。《老子》（即《道德经》），其三十八章：“上德不德，是以有德。”上德似道之始天地，生万物，只施不得。“生

而不有,为而不恃,长而不宰,是谓元德”。五十一章道,天地,绝对不依仗(恃)生长之功,而为占有、主宰的理由。这就从根本上否定了儒家礼的理论基础。天地感应、交合生万物,既然普施,这种仁是不要回报的,这种德才是至高无上的。其三十八章接来说“下德不失德,是以无德”。下德包括仁、义、礼等,都以不失去自己所得到的为前提。前面已举过《庄子·天道》中老子批判儒家之仁,是施以望报的,至少求别人亲近、拥护自己。《老子》之三十八章说:“故失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。”仁之大“博施于民而济众”还有普遍性;义即宜,要分辨应该施于谁,不应该施于谁,范围就缩小了,但还包括横向关系和纵向关系;礼则只限于纵向关系,上施仁而下从礼,即服从上下、尊卑秩序,不仅范围狭小,而且是“忠信之薄”,乱之首。维系关系的忠信基础太薄了,必生祸乱。

《管子·乘马》:“凡立国都……因天材自然(资源)就地利。”亦《咸》天地感应之道。“无为者帝”。“不自以为所贵,则君道也”。《老子》思想体现于君道,即效仿天地之道,“无为而无不为”。普施而不自以为尊贵。

《咸》所论空间条件是形成纵向的和合有序的层级系统,而其形成过程,正是“咸”自然感应。不论是天地还是男女,《外传》说:“气充而情具,情具而感生,取诸怀来,阴阳固有。情定性凝,则莫不笃实而生其光辉矣。”阴阳之气,感应之情,为交合(如天地交泰)的前提。交合孕育,形质生成。情定一感应有了结果。性凝一物性、人心性凝于形质之体,体笃实而性光辉。故咸卦(䷞)始否卦(䷋)阴阳始交(阳上阴下)。否卦变益卦、既济都是一个爻阳下阴上。是否之不通变泰之亨通的步骤。而《咸》“臻其极”。是其最重要的一步。阴外护使阳焰起而不失其和。“护情归质”、“护性归虚”(气道盛乃正)。

而能够感应是因为异性互补。气之阴阳,质之刚柔,人之男女,性有自然之异;引申到社会功能一职能,民族、种族和区域优

势之异,都有互补性。横向有互补性,纵向层级也有互补性。血缘亲情:父母对子女生养之慈由子女对父母奉养之孝互补。社会职能一职务,上层的管理与下层的实际操作互补。互补是相互依赖性的相互作用。依赖是以对方为存在前提。

可以引申到交换。前提是相互酬赏满足对方的需要,交换对方需要的对象(财物或服务、信息)。需要有相互认识、分辨(鉴别)、期望、评估(对象效用、价值)、认同(认可同意达成共识)的心理过程。而交换双方占有对方需要对象多少的差异性和对对方的依赖程度的差异性,就使交换关系转化为权力—依赖关系,权力表现为一方可以强制另一方接受自己的鉴别、评估标准,而进行不平等的交换。而自愿服从的权力,就是思想认同的权威。而各种互补要素的相互依赖和相互作用,总体就形成结构系统。这就是现代社会学家乔治·C.斯宾塞的观点。但是这种酬赏交换观的前提是欲求,即经济人观点。即一切论述建立在人需要满足的基础上。

《易传·序卦》描述的社会系统自然形式,具有自然性质,是自然选择的。但它同样有理性目标,《易传》强调厚生经济目标和教化的道德目标。社会公共职能的最高代表的权力和责任似乎无限,所以需要“与天地相似”的圣人之德。提出“道德人”的观点,核心是“仁”。

《咸》所论感应,其物性是快速。交合就慢点了。到了《恒》所论已经完成了系统的组织结构,就转化为长久的稳定。感应是和合的前奏。故《咸》为《易传·下经》始篇。咸之道是人社会生活的必需之道。包括需要对象的交换,信息交流的交际,相互认识的交往,行动协调的交合(合作)。咸即交。

(2)分析、推理:《易传·彖》论为什么“亨利贞”?

①“咸,感也。柔上而刚下,二气感应以相与,止而说。男下女,以亨利贞,取女吉也”。

咸,怎样感?柔居上位。刚在其下,正始交之态,始交为感,

深交则合。

阴阳二气感应。咸卦象，六爻三组全都正应。所以能亨通。“天地感而万物化生”。而天地感应，表现为“山泽通气”下卦艮，象山气下；上卦兑，象泽气上，这是生物的具体的自然环境，地理条件。此正《管子·度地》的观点。

《离》是“利贞亨”、“柔丽乎中正”故亨。《咸》是“亨利贞”。《程传》：“相感之通，利在于正。”不正则入于恶矣。”为什么“男下女”、“取女吉”？《荀子·大略》：“《易》之《咸》见夫妇。夫妇之道，不可不正也。君臣、父子之本也。……以男下女柔上而刚下。聘士之义，亲迎之道，重始也。”不正，则非夫妇之道，而为淫乱；亦无君臣之道、上下之道，而成了媚悦、邪僻。感应以正，“嘉会通礼，和顺于义”叫做“相与”，即相和合。

“下卦艮止，上卦兑悦”。“止而说”（即悦）。此正像《诗经·关雎·序》之论：“发之乎情，止之于礼。”男女相悦有情，媒聘迎娶有礼。

②仿效“天地感而万物化生”。“圣人感人心而天下和平。观其所感。而天地万物之情可见矣”。圣人如何感天下之人心？即仁德教化。教化是使万民普遍具有仁德心，当然天下和平，无有争夺。感物而动为情，观感知情。

### (3) 象征。

《易传·象》：“山上有泽。咸。君子以虚受人。”泽性下流，能润于下；山体上承，能受其润，以山感泽，所以为咸。艮在地下为谦，在泽下为虚。因为地形山最高，地低平，泽凹陷，中虚。谦而至虚，谦之极也。在《咸》的时空条件下，君子如何才能无感不通，必须采取谦而至虚的态度待人，才能受纳万物及其信息。而其知识、德性则如山笃实（内卦艮山）。

引申像价格跌止回升。病肾，天气有雨。

爻辞：“初六：咸其拇”。《易传·象》：“志在外也。”拇是大指。初爻最下，象人体之趾。咸初感始。而感在外（外卦九四），故志

在外。思动,到外面去求发展,求交求合。但感之尚浅,交之尚轻,不足以谋大事。识其时势,则处不失宜。

此正像《三国演义》中关羽因刘备在小沛败于曹操,在下邳被围。为保护两位嫂子,经张辽说和,“降汉不降曹”,保证嫂子生活和安全,知刘备消息立往追寻,以此三个条件降曹。曹操待之,赠赤兔;上马金,下马银;三日一小宴,五日一大宴。曹操受到袁绍的进攻,关羽斩袁绍手下颜良、文丑两员大将,曹操表奏封关羽“汉寿亭侯”。但关羽知刘备在袁绍军中后立刻挂印封金,护嫂离开曹操去寻刘备。此正因为曹操只有“咸其拇”的交情,而关羽志在刘备。

“六二:咸其腓,凶。居吉”。《易传·象》:“虽凶居吉,顺不害也。”腓,胫(小腿肚)后之肉。巽长为股(大腿)。艮短为腓。腓人体动躁之部位。

六二阴柔中正,承顺九三阳刚,而正应于九五刚健中正之尊。居而守正,待时应命则吉。

但若躁动因动变成阳,失正失合失应,岂能不凶。或承三则吉,而应五受九三、九四阻。

《孙子兵法》告诉我们处于有利地形条件,正应该以逸(佚)待劳。《虚实》:“凡先处战地而待敌者佚,后处战地而趋战则劳。”《地形》:“险形者,我先居之,必居高阳以待敌。”即居吉动凶。

此正像《三国演义》张松献西川地理图于刘备,并说服西川刺史刘璋迎刘备入川,以拒东川张鲁之侵犯,待刘备军入川后派人送信给刘备言自在成都为内应,但信被截获,张松全家被杀。刘备在攻占涪水关后,诸葛亮派人送来信嘱咐刘备,因刘璋大将张任有勇有谋,今已有备万勿轻动。但刘备的副军师庞统急于建功,绕山道攻雒城。张任伏兵于山之高处,庞统中箭死于落凤坡。张任居吉,庞统躁动凶。

“九三:咸其股,执其随,往吝”。《象》“咸其股,亦不处也;志

在随人，所执下也”。下互卦巽为股，为随；下卦艮为手为执。为什么往吝？往，上行遇重刚敌斥阻窒，难应上六，故曰不处，即不交，所以志在执下之随从己者。股在腓上，其动随足，“进而不能制动，退不能静处”（王弼），足感于股的特点。必须静待上之求，则得进退之道。执下待上，则进退自如。

执下，因为与下和合，同欲同心。待上，做好充分准备，等待时机。《孙子兵法·谋攻》谓之“知胜之道”。“知可以为战，不可以为战者胜；识众寡之用者胜；上下同欲者胜；以虞（有备）待不虞者胜；将能而君不御（支配）者胜”。

此正像战国时期，燕昭王用乐毅灭齐，六个月攻下七十余城。而齐国只剩即墨与莒二城，即墨守臣病死，众推田单为将军。田单身操版锬，与士卒同操作，宗族妻妾皆编于行伍之间。城中人畏而爱之。坚守三年，待燕昭王死；燕惠王以骑劫代乐毅为帅，方能获胜。

“九四：贞吉。悔亡。憧憧往来，朋从而思”。《易传·象》“贞吉悔亡，未感害也。憧憧往来，未光大也”。憧憧，行貌，往来不绝的样子。

为什么有悔？九四阳居阴位不正，感应求于上六、初六都有阳刚敌斥阻隔。上一外求往，下一内求来。因阻隔而往来不绝。故未光大。

如何才能使悔亡？靠贞正求吉。九四居全卦中心位置，在股之上。象心，为感之本。感于心神，则通其志。这个“贞”，正是全卦中心之贞。求朋于上六、初六则未能致一；往来不停，因为不能致一。往来不停，屈伸相感，正为以思求一，感应的目的，是为归一于正道。

以静制动，无为才能无不为。《易传·系辞上》：“《易》无思也，无为也，寂然不动；感而遂通天下之故。”故解作事。心静，感动。应通天下万事万物。

《易传·系辞下》：“子曰天下何思何虑？天下同归而殊涂

(途),一致而百虑。”同归于道,殊途于物;一致于道,百虑于朋、于往来。思虑因为感应。“屈信相感而利生焉”。感而思,思而得道才有利。

《孙子兵法·始计》“故校之以计,而索其情”。校是量度,计是筹划、计算;其前提是追索真实的情况、情报。孙武、孙臆、诸葛亮、李靖、刘伯温……古之用兵如神者,无不经过反复求取情报,反复思考求证,反复量度计算。

“九五:咸其脢。无悔”。《象》“咸其脢志末也。”脢,背脊肉。初为本,上为末。伏艮为背。刚健中正,而居尊位,当以至诚感天下。但下应六二受阻,只能志在上末,求与上六和合。而致无悔而已,无大吉利。

感而求应,交以求合。感由坎之危机,离之附丽,而向和合过渡,是一个困难的过程。也有阻力(下卦艮)危险(一至六爻大象似坎)。

此正像北魏孝庄帝时,袭位广陵王、官拜黄门侍郎之元恭。因其端庄谨慎,好学尽孝,贤名重于朝。而侍中元叉专权。一心谋害元恭。元恭只好装聋作哑,避身寺院。历时八年,直到尚书仆射尔朱世隆、尔朱兆发动政变,杀死孝庄帝和元叉。决定拥立元恭为帝才开口说话。

“上六:咸其辅颊舌”。《易传·象》“滕口舌也”。滕即腾,上下翻动。兑,口舌之象。上六阴柔而正,但应九三有阻。对九五即乘又和。居感之极,居兑悦之上。兑口之端,柔为舌。只动口舌,舌辩之属。前例尔朱世隆、尔朱兆,政变后先欲立元晔,又以口舌试探元恭。难论毁誉。

#### 四 “易象”模型与预测之术

西方现代科学的模型论,其任务是用模型于预测。本章二(二)有经济计量模型例可说明。



“易象”的模型本质一经揭示,必然也指向预测功能。狭义之算术是分筮以数定卦,运用卦、爻辞论断“象数”必然导致算术。实际上前举《易传·系辞上》“《易》有圣人之道四焉”。条条指向预测。

### (一)“言者尚其辞”

直接引用卦、爻辞,阐发论述“易理”。联系客观实际情况,剖析其对象、条件、前因先兆,预测事之结果。简言之,理论联系实际。具体操作方法、遇到事情,发现问题,想起卦、爻辞,或查找卦、爻辞其理能说明问题,以之论事,又何必起卦。

《左传·宣公十二年·夏六月》(公元前 597 年)记载着这样一件事,“楚攻郑”。晋荀林父将中军,先穀佐之;士会将上军,郤克佐之;赵朔将下军,栾书佐之;赵括、赵婴齐为中军大夫,巩朔、韩穿为上军大夫,荀首、赵同为下军大夫。韩厥为司马率军到黄河。听到郑已被楚平了,桓子(荀林父)要回师,多数将领都赞成,独彘子(先穀)不同意。以为晋国以武力成霸业,不可由我失霸。不经主帅同意,其他三军商定,擅自独立行动,以中军佐师部分军队渡河强攻。知庄子(荀首)听到后,立刻想到《易经》《师》初爻辞。他说:“此师殆哉,《周易》有之,在《师》之《临》曰:‘师出以律,否臧凶。’执事顺成为臧,逆为否;众散为弱,川壅为泽,有律以如之也。故曰:律否臧。且律竭也,盈而以竭,夭而不整,所以凶也。不行之谓临,有帅而不从,《临》孰甚焉?!此之谓矣!果遇必败,彘子尸之,虽免而归必有大咎。”《周易》有之,不是起卦所得,而是触景有思,因事成卦而论。《师》初爻爻辞就讲:军队出必严守纪律,顺之为臧为善,逆之为否为凶。“师”卦(䷆)一爻动变(以动爻指示爻辞),为“临”卦(䷒)下卦坎水变兑泽。坎为众,众散则弱。壅屯聚水为泽,这正是纪律约束的目的。反之,不守纪律,水盈满也会枯竭,军势盛而不整,如水四溢,必有凶险。彘子若兵败而死,众将逃回也有罪。所以韩献子(韩厥)建议,为避免力量分散,弥补先穀的错误,三军齐渡,打败

了楚师。楚子求和。但先穀后来又单独行动而遭败。由此例可见春秋时期文臣武将，熟读《周易》，活用易理；解决实际问题已蔚然成风。

又如《左传·昭公元年》(公元前 541 年)，“晋侯求医于秦，秦使医和视之。曰：‘疾不可为也。是谓近女室，疾如蛊，非鬼非食，惑以丧志，良臣将死，天命不佑’”。后来赵孟问他：“‘何谓蛊？’”对曰：“‘淫’溺，惑乱之所生也……在《周易》女祸乱，风落山谓之蛊，皆同物也。”医和说“在《周易》”，也没有起卦，只是引用。和是秦国名医，一看晋侯，就知道其病已经不能治了。以《周易》《蛊》卦(䷑)解释其病情。少男在上，长女在下，媚而求配，女惑男之象。又二至四爻互卦兑为少女，三至六爻大象离中女，与三女纠缠在一起，淫溺惑乱；又如风落山，日日剥蚀，使体削损。三至五爻互卦震动，二至四爻兑毁，一至五爻大象坎轮，如轮离体，如人魂飞体解。病至必死，没救了。

又如《左传·襄公二十六年，秋十一月》(公元前 545 年)，记郑伯使游吉出使楚国，本想奉皮币于楚执事，以求社稷安定。刚到汉水，楚执事却令他回去，徒劳往返。回来后，同行之大叔就对子展说：“楚子将死矣，不修其政德，而贪昧于诸侯，以逞其愿，欲得久乎？《周易》有之在‘复’之‘颐’曰：‘迷复，凶’。其楚子之谓乎？！欲复其愿，而弃其本，复归无所，是谓迷复。能无凶乎？”又是以《周易》有之的格式论述楚子将死的道理。因为《复》卦(䷗)上六爻动变才成为“颐”卦(䷚)“复”卦上六爻辞是“迷复，凶”。道理是“欲复其愿”，只图逞一时之愿(欲望)，而放弃了“修德政”之根本，所以没有地方复归了。必凶。

《周易》，每一卦、每一爻都蕴涵深理。六十四卦，三百八十四爻包络各种情境、状况。其辞都可做为对症下药的最好药方。对号入座、论述其理，一可预测事态发展之必然结果。二可找到解决问题的办法(如一例)。

如见位高而刚愎自用脱离群众者，就可用《易经·乾》卦上

九：“亢龙有悔”，为之讲讲上下、进退、存亡、得失的辩证法。如有人力不胜任、蛮干。《鼎》九四爻辞：“鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。”就是其最好写照，鼎负重过而折足，里面的东西撒了一地，一塌糊涂，这也是一种凶吧，孔子解释这一爻辞：“德薄而位尊，知小而谋大，力少而任重，鲜不及矣。”《系辞上·下》这种“子曰”共十八条，“乾”、“坤”二卦《文言》十四条，孔子这种格言，加上卦、爻辞，治事之良方，济世之箴言，也是一个不小的思想宝库。

这种预测模式，直接把“易理”与客观信息结合。但“易理”也不是凭空虚论，也要借助解释、分析卦象、爻象（模型）和卦、爻辞。这种解释、分析必须针对面临的事件的实际情况，有的放矢地论述。《荀子·大略》说：“善《易》者不占。”我看不是说善于研究《易》的人，不要进行预测。而是说真懂“易理”的人不用筮占也能够预测。我们研究《左传》这些例子，正为了说明《周易》预测的本质：是思维操作，而没有什么可神秘的。这很像今世之理论联系实际。从这里入手，由简入繁，逐层深入，便可剥开《周易》预测的神秘外衣。所以预测的效果取决于占家之易理、易学知识水平，观察分析能力，智商、直觉灵感和生活阅历，甚至品格德性。因人而异。高人异士为其优者。

## （二）《周易》预测必以“崇德”为先

专事“易占”者，多强调道德学问。《史记·日者列传》曾记载了汉初名臣宋忠（中大夫）、贾谊（博士）于长安东市访卜筮名家司马季主故事。因为那天新雨不久，道路上人少，见司马季主正闲坐，与弟子辩天地之道，日月之运，阴阳吉凶之本。宋忠、贾谊，惊悟其言，而挽其冠缨，正襟危坐。宋忠说：先生之言，从所未闻，那么先生为什么还居此卑下之地位？司马季主捧腹大笑，说出为官为贵，“相引以势，相导以利”，枉法害民，求利而为逆为暴，无异于持刀抢劫。而以占卜为业者：“必法天地，象四时，顺于仁义，分策定卦（分蓍草之策以定卦象），旋式正蓍（旋转栝盘摆布棋子），然后言天地之利害，事之成败。”其功能“虑事定计”，

“导惑教愚”，“多其功利，而不求尊誉”。正“崇德、广业”之具体化。司马季主一番话说得宋忠、贾谊面无人色，口不能言，摄衣而起，拜辞上车，伏车上不能出气。

又如《晋书》和李贽《藏书》都对晋时数术奇才管辂有记载。管辂字公明，平原人。八九岁时，便喜观星辰。十五岁受太守单子春邀请赴宴，辂以年少心胆未坚，请先饮清酒三升，然后倡言大论，文采华茂，枝叶横生，客中众士，争与辩论，如群峰起伏，辂一一对答，而从容有余。子春称之为“年少盛材”，比于司马相如。因其相貌粗丑，嗜酒戏言，人多爱而不敬于他。从郭思学《易》《春秋》和仰观天文：三十日中，通夜不卧。一年后郭思反要向管辂请教。更善听鸟鸣。安德县令刘长仁有辩才，常向管辂发难提问，一日堂上喜鹊群集，叫声甚急。管辂说道：喜鹊告诉我，东北方向有一妇人，昨夜杀了自己的丈夫。不过当日即有人来报告，长仁乃服。正始九年。吏部尚书何晏，向其求卦，并言梦见青蝇数十来在鼻上，驱之不去。辂言其位重如山岳，势若雷电，而怀德者少，畏威者众。鼻为天中之山，今青蝇恶臭之物聚此，是位高者颠（翻倒）、轻豪者亡之象。劝他待人谦和、多仁多福。并为之解《易经》《谦》《大壮》等卦辞。在座的邓飏问他：都说你善《易》，为什么你说话初不及《易》？辂答：“善易者不论易。”何晏称赞辂“要言不烦”。辂出来后对何晏说邓飏筋不束骨，脉不制肉，起立倾倚，魂不守舍，血不华色，容如槁木，为鬼躁、鬼幽之相，命不久矣。”“辂曾为清河倪太守测雨，以壬子日且毕星中已有水气，断在今晚，所言皆验。李贽是明代唯物主义思想家，他所举管辂“易测”这类例子，于神奇中深蕴科学性。如壬子水加毕星金位生水，且毕星显现水气，这就是整理科学的威力。而且并未算卦。

而以大儒兼预测大师者，首推京房，邵雍。

京房，李贽《藏书·儒臣传·经学儒臣·易经》，就把他列入。视之为正宗经师。其事迹与《汉书》京房传所记雷同。“其师焦

延寿尝曰:得我道以亡身,必京生也”。记其同时也是预测大师。为人正直:“其说长于灾变,分六十四卦,更值日用事,以风雨寒暑为候,各有占验。房用之尤精,好钟律,知音声。初元四年(汉元帝),以孝廉为郎,永光建昭间,西羌反,日蚀,又久晴无光,阴雾不晴。房数上疏,先言其将然,近数月远一岁,所言屡中。天子说(悦)之。”房曾奏考功课吏法(建立官吏考核制度),元帝令公卿朝臣与房会议,足见对其见重。但因中书令石显专权,京房屡谏于元帝比作周厉王、幽王用巧佞之臣。元帝不知所指,房直指石显,故遭石显一党忌恨。因其预言水灾,石显等以所言不中,奏以京房为郡守。六月涌水果出,京房上奏直抗!反被奸臣诬构,陷狱弃市(斩首以尸弃市),果如其师预言。

邵雍之学前面已有介绍。其预测之术,《宋史》各传(本传和同时名士之传),和其子邵伯温《邵氏闻见录》,和当时各家笔记杂谈之作,所记甚多。只举几例。邵雍字尧夫。安贫乐道。居河南共城(辉县)之苏门山和初到洛阳,都是草屋土墙,不蔽风雨;打柴种地,布衣蔬食,但亲自煮饭,奉养父母;刻苦学习以至冬不烤火,夏不打扇,经常彻夜不就枕席。而道德文章,见识议论,名满朝野。司马光待之如兄,富弼从宰相之位离任则特意在邵雍家附近买房以便于随时访谈请教。程颐、程颢、张载等当时之大儒都是他的好朋友。而街坊、邻里即使是普通百姓之家务琐事,邵雍也愿为之排难解纷。周围百姓受他道德感化,都互相告诫,勉励不要做不道德的事,以免让邵先生和司马先生知道(司马光)。而邵待人以诚,从来不用言语勉强别人去做什么。他若乘车出门,所过之处,士大夫家听到其车音,争先跑出来:“我家的先生来了。”后来司马光赠给他住宅,富弼赠给他花园。而邵雍终生不做官,写出巨著《皇极经世》。他的预测,见于此书的就是干支卦变周期循环系统。他由唐尧甲辰年继位排列到他所在宋哲宗时代,元、会、运、世、年,层层干支统帅六十四卦变化,卦象与当年历史重大事件基本吻合,这恐怕就是《推背图》的

制作原理。《推背图》传说是唐代袁天纲、李淳风所作，但唐史未见记载，《宋史·艺文志》有此书。此外，其预测。或观天文地理。宋英宗治平年间，“与客散步天津桥，闻杜鹃声，惨然不语”。断言三五年，必有南方人为宰相，政务大变，从此多事。因为天下将治地气自北而南；将乱，自南而北。杜鹃是南方鸟，今在北方出现，是地气由南往北移的表现（《闻见录》）。或观先兆，游嵩山树下休息，因一叶坠落，邵雍对同游之客说，到了我们回到这里时，这棵树也就没有了。再回到这里，果然树已被人伐去（《玉堂嘉话》）。在洛阳与司马光看牡丹，邵雍说此花某日某时当毁。到了那天司马光邀了几位客人去观看，果然见两马相踢驰入踏毁此花（《墨庄漫录》）。邵雍谓之心易——见物征兆、心有所感，此即“梅花易数”之基本原理。《梅花易数》书非邵雍所作，已成定论，但记载了一些邵雍占例和邵雍占卦原理，还很可能。《梅花易数》书中就引用了这一“牡丹占”例。又如富弼辞相后居洛阳，除邵雍外概不见客，一日邵雍告诉他，日中会有一位绿衣少年骑白马来问候，此人将来就是书写历史、记载你的事的人。你有病也要见他。富弼遂命门房今日不论贵贱来客速报。中午果然范祖禹来见。富弼问劳殷切，托以此事。范当时未发迹，岂能不诚惶诚恐。后十余年范果然受命修《裕陵实录》作《富弼传》（《清尊录》）。欧阳修之子棐，偶然访邵雍，邵为之叙述毕生行事和学问，谆谆不休，棐不解其意。而到了宋神宗元丰年间邵雍去世，而欧阳棐正做太常博士，奉命为之论谥（死后封号），才明白邵雍先知之意。邵雍临死嘱咐丁未岁子孙可入蜀，以免受兵灾之苦。后来果然金兵入侵，邵氏子孙已在今四川安全之地了。邵雍之预言很多，今只略举几个，已可说明问题。张载与之论命，邵雍答：“我只知有天命（天气构物成性命），不知世俗所谓之命。”（鬼神之命《外观》）

而学问家晋郭璞作《小韵》注《尔雅》《山海经》《楚辞》《三苍》《方言》等书，其预测专著《洞林》撰筮验六十余例。

天文学家在中国古代,必精于“易占”。唐太宗时司天监李淳风,新旧《唐书》,李贽《藏书》记其事官至秘阁郎中、太史令,改造张衡浑天仪使之更精确、更多功能,并著《法象书》七篇,增损刘焯《皇极历》,改撰《麟德历》《晋书》等。天文律历、五行志皆其所作。更作《典章文物志》《己巳占》。后者即占之专著。《新唐书》言:“淳风于占候吉凶,若节契然,当世术家意有鬼神相(助)之,非学术可致,终不能测也。”诸书皆记载其预言武氏以女主代唐事,并断为四十年后,而现已在宫中;太宗欲求而杀之,李答:“天之所命,不可去也,若王者(欲代唐而王者)果不死,徒以疑似之戮淫及无辜。且陛下所亲爱,四十年而老,老则仁,虽受终易姓,而不能绝唐,若杀之,复生壮者,多杀而逞,则陛下子孙无遗种矣!”“帝采其言止”。

而测子午线之僧一行亦精此术。李贽《藏书》说:“少聪敏,博览经史,尤精历象阴阳五行之学。”并记载了他在道士尹崇那里借读扬雄《太玄经》读数日还,尹崇说:“此书意者稍深,吾子试更研求,何遽(那么快)见还?”一行对曰:“已究其义矣!”因出所撰《大衍玄图》及《义决》一卷,示崇!崇大惊曰:“此后生颜子也!”后出家为僧师普寂,开元五年始为玄宗撰新历。

李贽《藏书》还把元朝开国名相耶律楚材列入《数学·儒臣·占卜》。记曰:“楚材三岁而孤(丧父),母杨氏教之。及长,博极群书,旁通天文、地理、律历、术数及释老医卜之说。身長八尺,美髯宏声。世祖(忽必烈)伟之,世祖西讨回回国,祭旗之日,雨雪三尺。楚材曰:“玄冥之气,见于盛夏,克敌之征也”;庚辰冬大雪,复问之,对曰:“回回国主,当死于野。”其后果验。一次忽必烈军下灵武,临行楚材准备了大批大黄药材,后来军中时疫流行,楚材以药治之皆愈。

### (三)《周易》预测科学原理解

自然之道和人为之术的辩证法,是《周易》的核心、枢机。揭示自然之道,是运作人为之术的前提条件。而人为之术模拟

之术,是描述自然之道的手段,“象”、“拟”、“仪”都是模拟之法。象构性,拟变,仪度量化,都是认识、反映结果的表现形式。所以模拟之术必然引向预测之术,《易传·系辞上》把“通变”、“定象”,叫做“至变”;把跨越“远近”、直通“幽深”,“知来”,叫做“至精”;把感而遂通天下之故(故即事),叫“至神”。这是预测功能效用之论。但预测并非“易道”之终点,终点是应变之术。预测为了“应变”。

《周易》四大功能,“明道”、“定象”,测变、应变,综合辩证,是统一整体。不仅互为体用,而且你中有我,我中有你。

《周易》哲理揭示的自然之道,揭示自然天气、地物和人身体、心性、社会之本质,自然法则——变化规律。不仅是预测的灵魂、依据,而且直接构成预测原理,直通预测的运作机制。

自然天道观、本源观,追本寻源求始,正是“极深研几”,探求变因,抓住变的先兆机制。天变气变运行观,《黄帝内经·素问》《天元纪大论篇》《五运行大论篇》《六元正纪大论篇》提出“左右迁移”机制。预测只需分辨节令气位;“当位”,正位。“正纪”,标定正常的节气特征,进而量化,就能“命差”了,确定“常”——“变”、“正”——“邪”之差。而天地气交合化之物类繁衍观,《素问·气交变大论篇》等篇,把“交”,定义为“上下加临”。上下不仅有天气地运;而且有其他恒星对太阳运行作用的客气和近地五大行星对地球作用的客运,这可以叫做“主客加临”,产生异常之变即特殊规律,就可测出气变,相应地上生物、人体、心性之变。

自然性命观则以自然物类形成的自然秩序、自然环境,人类族群、社会群体构成的社会秩序、社会环境;和自然禀赋于物、人的气构性命相互作用,为个别物、人和整体自然、社会环境变化之命运的决定力量。必然、偶然互化、互有,宏观—微观相互作用机制产生了。

“修德成圣,内圣外王”观,强调人的特殊性,外知明道、内省成德的主观能动性,增加了个人与个人、个人与社会互动的随意



性和复杂性,这是由个人的个性色彩、主观色彩、情绪色彩决定的;但要看到圣德、大道的普摄性——推广力和感染力。这就形成了同异、大小、冲和、顺逆的交叉互动、错综变动机制。

至于体用辩证观,更是预测活化、细化的法宝,叫做体用转化、分合、换位机制。

自然法则,变化规律,现在直接化为了预测的运作机制。一切《周易》预测形式,及其预测模型,无不以“左右”、“上下”之位,形成特定结构;在宏观与微观以及内外或主体、客体之间各层次,以各位构成元素之性(同异)、量(大小)、作用(冲和或五行生克)、结果(顺逆),断变化、吉凶之必然性与偶然性。

《易》概括变化只用四个字:“元”是混沌状态。“利贞”,是有序状态。有序,即形成整体结构系统和正常的运作机制。“亨”,变通,是混沌到有序的中间过渡状态,即分叉,定向,形成中心;交一和,互补,凝聚,组合成构的过程。伴随着对环境能量的摄取。而系统结构、正常运作机制即有序的维持,靠什么?靠系统能量耗散和摄取的平衡和协调,同化各要素构成单位—子系统,及其相互作用。失衡则向无序转化。平衡—失衡、调和—冲突、同化—异化相互作用,形成涨落运动。这就是现代耗散结构原理。《易》一至十二卦序乱模式,模拟论述它;而序乱之变伴随着盛衰之变、安危之变、进退之变、聚散升降之变、稳定—渐进和突变。互相作用,互为因果,互为条件。另五十二卦模拟其辞论述它。形成全方位、立体变化模式和预测模式。这就是“周易预测”的科学性。现代科学预测的其他理论根据,无不囊括其中。

这就引出了有模式和无模式之辩。混沌状态无模式;混沌向有序、有序向混沌相互转化模式近乎有模式;结构系统、常态运作机制有模式。自然法则变化规律,现在采取变化模式的表现形式了。模式是较稳定的结构、变化、作用机制,或法则的人为规则表现形式。没有模式,一切都是不确定的、无迹可寻,就会陷入不可知论。

《周易》预测把变化法则用变化模式来表现,用象数模型来模拟,最终靠的是人的思维模式。而混沌状态向有序转化的先兆,则只能靠直觉灵感来领悟了。以思明道,以虑择用,以悟超越时空。终点是应变的行为模式的确定,和直感、本能、无意识的应变反应。而混沌、虚无恰恰是大道之本源状态,始变之“几”,为微妙玄机。

唐朝王冰为《素问》作《序》,说出预测之层次、境界,至高可达“天机迅发,妙识玄通”,“探微索隐,识契真要”。《素问》首篇《上古天真篇》所谓“贤人”,“法则天地”、“合同于道”,即王冰所谓“识契真要”,契是合,使认识合于“法则”——“道”之真正的要领,认知、形成变化模式。“圣人”,“处和”,“从理”;“至人”,“淳德”,“全道”,则变认识为能动性反应。“处”是处理、调治,实现身、心与自然特别象天之气“和”;个人与群体、社会“和”。目的是为了“从理”,顺应、遵循道。到了自己的德性纯厚(即淳),完全融入道,就是圣人了。而完全融入“道”的前提和标志正是通玄——直通本源,识妙——始变之微妙,即迅发之“天机”,必须“探微索隐”。而由“识”、“通”、“探”、“索”,进入“提挈”、“把握”阶段,能动性发展为支配性、主宰性;而这个支配、主宰不等于占有、征服,而是在“和”的前提下,实现和谐统一。不是破坏而是建设。建设和谐的完美。“独立守神”,才是“真人”。

《周易》预测模型,概分两大类:一类是《易》阴阳爻组合的卦形符号系统,本章已重点详细论述过了;另一类则是始于《黄帝内经》和《六壬》的阴阳五行组合、生克作用、变化的干支符号系统,这是本节重点要介绍的。

《周易》预测,即“占”,门类分支繁衍很多,而且科学与伪科学鱼龙混杂。所以人们往往把《周易》预测等同于算卦——一种概率游戏,特别是分筮演变为摇铜钱以后(此种模式,不必再论)。第一章我们还介绍了直接观察、观测的天文——时历——气象之占。古“堪舆”,又叫“形地”、“相地”、“地理之学”,俗称所谓

“风水术”，与之类似。其科学性非常明显。《周礼·夏官司马下》记周朝时很重视这种预测，专设官职：“土方氏掌土圭之法，以致日景(影)；以土地相宅，而建邦国都鄙。”中国法家经典《管子》有《度地》一篇，专论“度地形而为国”(国都)。而《汉书·艺文志》论其理论核心只在“形—气”关系。第一章之道气一元论在各个领域影响举例已经提到。关键是该书明确指出：“非有鬼神，数自然也。”可以称为“自然地道观”，揭示地形—天气阴阳五行相互作用的变化规律。气行地中，气随山势。山行左右，山势上下(尊卑)。土中藏气，石(金)煞气(不生草木)；水界止气聚气；木象生气给山带来秀气；火为精灵极气。地形如运行推移，山围聚生气、避邪气(风)；盖如孕胎，聚点结穴。左右上下，五行生克，结构成局，穴势成格。与天体、天气运行相互感应。人居生气焦点，扩大于聚生气之范围，人为建筑主宰格局。气和则生，提供生命力的源泉；气邪则杀，破坏生命力。

由此引出五行的概念、定义。第一章我们把五行定义为阴阳的量化和表现形式，这是从天道的角度论。五行正是天体运行的位置。日宿行位，北斗柄指位。空间位变，标定地上气变、节令时变。五位顺序相生化分八方。斗指东北丑、寅位，天气阴生阳，风气，冬末入春(木)，物始生，卦象艮位，《洛书》，八宫；斗指正东，卯位，天气阴阳近半(昼夜均分，但气感阴六阳四)，春分木正物生，卦象震位，《洛书》三宫；斗指东南辰巳位，天气阳大于阴，春末夏初，风木生热火，物由生及长，卦象巽，四宫；斗指午位正南，天气阳极阴始生，夏至，热火正物长，卦象离、九宫；斗指西南未、申位，天气阳中生阴，火生土，土生金，物化，夏末秋初，卦象，二宫；斗指正西，酉位，天气阳阴近半(昼夜均分，但气感阳六阴四)，秋分，燥金正气，物收，卦象兑七宫；斗指戌、亥位，西北，秋末入冬，阴长阳消，物收入藏，金生水，燥入寒。卦象乾，六宫。斗指子位正北，阴极阳始生，冬至，寒正，物藏，卦象坎，一宫。顺序相生。对应星宿、地物、人体。第一章已有介绍。

地道五行,应该叫五形。气交聚凝成形、质。故形质为体,功用为性。木似刚实柔,故性曲直,以温能生火;金克木使木生火,钻木取火。木固体。火气体,明热之体,炎上之性;火燃尽生土,水克火、灭火成土。土位居中,总领五行、五形,积散成实,植木、受火、凝坚生金、吸纳水;木克土,掘土见金。土植木稼穡之性。金藏石中,至凝至刚至坚,其体强冷,从革就范成器。火克金,销熔生水,固体变液体。水寒虚,柔中有刚、润下生木;土克水、纳水,水土结合方能生木。

《素问·五运行大论篇》更列出人道五行之具体表现,五藏通五官、五体和五性、五情。木,体筋藏肝通目,性仁,情怒;火,体血脉藏心通舌,性礼情喜;土体肉藏脾通口,性信情思;金体皮、气藏肺通鼻,性义情忧;水体骨,藏肾通耳,性智情恐。他篇另有肝通胁,心通手臂,胃腹,肺肩背,肾腿足。肝藏魂,心藏神,脾藏意,肺藏魄,肾藏志……说。情动主克者胜,悲(忧)胜怒如燥胜风;恐胜喜,如寒胜热;怒胜思,如风胜湿;喜胜忧,如热胜燥;思胜恐,如湿胜寒。

天道五行作用于人体五行,某一气、运过强叫“大过”,受它克之气,运必弱、不及;人体相应部位受克亦发病。天运、气之过、迫使弱者从强者一胜者;因条件变化,气复本性,运郁(受压抑)极而发,此发必更强烈。而对人体的作用,还要看人体本身强弱,病由外体肌肤、五官,到内脏,由小到大,最终只取决于天气、人体二者之间的力量对比。《素问·阴阳应象大论篇》有论:“重寒则热,重热则寒。寒伤形,热伤气。气伤痛,形伤肿。先痛而后肿,气伤形;先肿而后痛,形伤气。”又说:“风胜则痛,热胜则胀,燥胜则乾,寒胜则浮。”更论,木——风过强,脾胃受邪,体重、腹饕泄,食减,外显于肉;火——热过强,肺受邪,咳喘,外显肩背皮肤;土——湿过强,肾水受邪,外显手足清冷;金——燥过强,肝木受邪,病两胁,目痛;水——寒过强,心受邪而痛,口舌谵妄(胡言乱语),显于血脉。但过强、大甚反克本位,风木过甚反易

怒伤肝,需忧(悲)、金辛味解。

这就揭示了《周易》预测的本质,阴阳五行在天、地、人三道各自之变,相互作用,而引起对方变化和整体变化;天一地宏观环境变化作用于人体、心性个体,引起人体、心性变化。这是把自然之道——自然法则、客观规律具体化的一种形式,具体化为阴阳、五行的相互作用和引起的变化。这 and 现代科学物理、化学、生物变化的作用机制之表述方式不同,本质相通;或者说模型不同,法则相通。这就是放眼宏观,落实于微观。知三道变化联系为了察病治病。

《黄帝内经·素问》的预测模式与天文、堪舆不同,中医“望、闻、问、切”,是直接观察观测之术。但天气、地物(生物)、人体、心性的变化联系,自然法则,相互作用模式,却是整理科学的产物;是在直接观察观测的基础上,整理长期记录、积累的资料,找到的规律。但是在中国延续几千年,而且在如此广大的国土范围定点观察、观测,其积累之资料浩瀚如海,反复整理,归纳综合。从中找到的规律能不正确吗?由此形成的预测模式能不神奇吗?同样方法可用于地震等领域的预测。

怎样预测?前面提到仅仅是个上下、左右组合模式。《黄帝内经·素问》之《天元纪大论篇》等篇,创五运六气预测法。主气分六位,由立春始于厥阴风木(简称风木),谓之一气;二气君火,三气相火,四气湿土,五气燥金,六气寒水。每气四个节气,共二十四个节气。主运木运起大寒,火运春分后十三日,土运芒种后十日,金运处暑后七日,水运立冬后四日。

客气呢?司天之气主上半年,定位于第三气;在泉之气主下半年定位于第六气。一、四左间,二、五右间。司天、在泉上下对应。地支每两年一组;其有一类无在泉之气,己亥年厥阴风木司天,则少阳相火在泉;子午年少阴君火司天,则阳明燥金在泉;丑未年太阴湿土司天,则太阳寒水在泉;寅申年相火司天,则风木在泉;卯酉年燥金司天,则君火在泉;辰戌寒水司天,则湿土在

泉。排序风木、君火、湿土；相火，燥金，寒水，三阴对三阳（不同于主气）。

客运呢？为首运；同时又为大运，夹三、四气中间，主全年。分大少，以五声象五行，木角，火徵，土宫，金商，水羽。天干每年一组，共有一类，客运之火运，首年甲己年为土运，乙庚年金运，丙辛年水运，丁壬年木运，戊癸年火运。与天干合化模式类似。

上下加临，四位生克结果必分强化、弱化。强者为过，为胜；支配弱者，弱者为受强者克。弱者本身特征不显，顺从强者特征。等待复、发。

具体预测规则有三（《天元正纪大论篇》）。

（1）干支分阴阳。阳强，气化运行先天，强来得快，延续时间长；阳为正，正化，强在应强季节，虽强尚属正常，不至造成灾祸。阴弱气化运行后天；弱，来得慢，延续时间短，受克它之行气支配做“从”；故为邪，邪化，当节正位不强，显示克它之气特征，如若遇到引发条件到了以后节气，恢复，甚至郁极而发，此正位节气反而受克，特征不显。全年气候特征颠倒错乱。受克位、宫，出现灾祸。

（2）气、运、地支相同。岁运与司天之气相同，叫同天化；岁运与在泉之气同，叫同地化。前者叫天符，有乙卯、乙酉、丙辰、丙戌、丁巳、丁亥、戊子、戊午、己未、己丑、戊寅、戊申共十二年干支有阳、有阴。后者叫同天符，有甲辰、甲戌、庚子、庚午、壬寅、壬申共六年，但皆阳干阳支。若阴干阴支，即同岁会，辛未、辛丑、癸卯、癸酉、癸巳、癸亥共六年。若年大运与同年地支五行属性相同，叫岁会，有甲辰、甲戌、己丑、己未、乙酉、丁卯、戊午、丙子共十一年。其中己丑、己未、乙酉、戊午四年既是天符，又是岁会，叫太乙天符。占六十年一甲子之过半。

同化，是强化。但程度不同，太乙天符最强。阳干支最强（戊午）；阴干支则最多如一般的天符；天符阳干支强，阴干支反如中平之年；岁会中平，阴干支则少弱。其他阴干支更弱。

这叫做“变行有多少,病形有微甚,生死有早晚”。这样就把强化、弱化、正化、邪化量化了,就可以区分程度。“德化政令”,天气之变,地上生物、人体、心性报以反应。高下前后。

(3)胜复、郁发机制。强化、弱化程度决定胜复、郁发程度。运受克制、压抑“郁极而发,待时而作”。“待时”,待胜气过,利于运之同气、生气至,久郁发必猛烈。猛烈程度看从胜受压抑程度,和同气、生气引发力度。

《至真要大论篇》论胜复,“时有常位,气无必也”。“初气终三气,天气主之,胜之常也;四气尽终气,复之常也”。“有胜则复,无胜则否”。一般是胜于前半年,复于后半年,有胜才有复。“复已而胜”,因为复,弱转化为强,从转化为胜。“衰乃止”,但“无常数”。该复不复,则害人伤生。复“居非其位”,叫做“不相得”。复而胜反致病。

而“复”,是“胜尽而起得位而甚。胜有微甚,复有少多。胜和而和,胜虚而虚”。胜结束了,复也就来了。复于气位,主客相加则甚。胜的强弱程度不同,复的强弱程度也不同。相应增减。程度分“甚”、“和”、“虚”三个等级。更有胜复之作,“动不当位,后时而至”的情况,为什么?气之生化,“衰盛异也”。一切取决于力量对比,取决于主、客气,主、客运,上下加临,生克变化。决定胜复强度、来得早晚、延续时间长短。这也是一切阴阳五行《周易》预测模式共同规律。

例一:2003年癸未年,火运不足,水胜。客气初风木,二君火。三湿土,四相火,五燥金,终寒水。客运少徵,大宫(少徵中运),少商,大羽,大角。

这叫做太阴湿土司天,少徵火运不足为大运,太阳寒水在泉。热不足,寒雨为胜复主线。半年寒。气化运行后天,阴专其正,阳气退避,天气下降,地气上腾,湿寒合德。邪化气。上半年多雨特别夏季,夏季温度偏低,水胜火从水,寒胜热从寒。但立秋前运行少商,燥气不足,而客气少阳相火于立秋始当位;水气

退,火气郁极而发,又值火星近地,太阳多磁暴。郁发强度大,延续时间长,直入初冬。但冬令太阳寒水司天,虽有客运大角泄力,仍属寒冬,且因久热,冬气晚至,亦可郁极而发延续至次春。

例二:2004年,甲申年,土运大过,而正。客气初君火,二湿土,三相火,四燥金,五寒水,终风木。客运大宫,少商,大羽(大宫中运),大角,少徵。

少阳相火司天,大宫为大运,厥阴风木在泉。气化运行先天,天气正、地气扰。上应荧惑(火星),岁星(木星)。天气正,木火同德,阴行阳化。风大雨多。春初遇君火应暖,但初运大宫泄火力大,加上上年寒来得迟,郁发延势,初入春偏寒;上半年直至入秋多雨。夏客气相火助热,但因客运大羽,水过;加大运大宫强土,重雨,温度反而偏低。秋客气寒水、运大角—风大早冷。至冬风木生少徵反变暖。

《黄帝内经·素问》充分展示了《周易》预测模式的特点。天体行“左右迁移”,因多元相互作用;造成地上天气主、客、气运上下加临,强化—弱化、同化—异化、从化—逆化、胜复、郁发之变。而且宏观天、地气运变,影响微观人体、心性变化。变化不外平衡—失衡、和—冲,序—乱(引起盛衰、安危),人的认识综合辩证,能动应变则内外调治。但这时天干、地支只是确定客运、客气的线索、框架。

与此并行发展,《史记》《汉书》均有记载,“太乙、六壬”、《奇门遁甲》拭盘预测模式。一般在木盘上分出能左右旋转的上下三层,上层象天,中层象人,下层象地。遁甲还要摆布棋子。相对天动、地静、人居中,三者变化反应,仍然以阴阳五行为相互作用之体性。本质上与《素问》并无不同。各书记载均为汉初张良定型。

只不过在这里阴阳五行又具体化了,用天干、地支符号系统直接进行生克运作。另一特点由自然性变化作用,引入社会领域。由测天气、身体为主,到测社会变化——人事为主。



甲,阳木,刚木。青龙,旭日谷风。人之头面,胆。植物参天大树。人之社会角色:国之元首,军之统帅(现代企业之总裁)。

乙,阴木柔木,青龙和风,植物杨柳柔木绿草,人之肩、背、肝。社会角色副职。

丙,阳火,日,电。艳色。人之额、目、心。社会角色:智囊,文人。

丁,阴火,星,霞。人之齿、舌、小肠。社会角色:玉女,女职。

戊,阳土,火土。勾陈,瘴雾。脾。众。

己,湿土。勾陈。黄云。胃。辘重、财货。

庚,阳金,刚金。白虎,霜。肺。敌手。

辛,阴金,柔金。白虎,胸。流动性职务。

壬,阳水,玄武骤雨,河海,肾。骑、水有关职务。

癸,阴水,玄武,洁雨,雪。弱水。膀胱。社会角色参谋,助理。网络。

以上为天干五行分阴阳,以下地支五行分阴阳。人体肢体、脏腑与天干类似。仅列举地理地物。寅刚木东北方幽州、燕州(今河北),广谷,道路。卯柔木正东豫州、宋州(今山东),琼林,车船。辰晋,兖州(今山西),草泽,天牢。巳柔火,东南方楚,荆州(今湖北、湖南),大驿,火、花禾、阳灾。午阳火中南周,三河(河南),烽火、炉冶。未,西南、秦雍州(陕西),花园,酒食,粮菜,衣物。申,西南,蜀,益州(四川),名都、刚金器。酉梁州(陕西西北部及其北,今内蒙西部)。柔金器。戌、西方凉州(陕西西北甘肃宁夏),烧原,土器。亥,古西域(今新疆),悬河(上为天门)。子,正北方,古并州以北(山西以北),墨池(北方大池或大海)。再加上前举十二地支方位,西方把星座都拟人化了。如中国古代以二十八宿寅位箕四星象天后寝殿。尾星象天矢。卯位三星天王之位折疑,房六星明堂,政教之道,亢四星天庭,天牢……

《六壬》更把地支引申为军事相关事物:子轻跳,丑步马道,

寅猛将，卯车营，辰旌旗，巳器械，午马，丑未粮草，申酉画计，戌军众武勇，亥水兵。

《遁甲》以天盘动象主动方，地盘静象被动方，八门生、死、惊、杜、伤、休、景、开象事。《六壬》测事日之日干象主动方，日支（辰）被动方，入传象事发动。三传事三个阶段。三层地宫主体、客体、载体（地点）；中月神象关系角色、相关物。上日将象事、特征。各种角色、相关事物一旦选定，各自相对于月气分旺衰，象力量对比；上下生克定各自内部处境；左右相互生克象相互关系，各自外部处境；作用于门、传，定事态变化和结果。主要用于社会预测，甚至模拟战争形势变化。不仅《周易》应变之术，而且兵法战略战术，都可应用于此模型。运作机制复杂。可称为推演系统。而且把《易》爻构成卦，发展为干支成构。干支可对应八卦之象，立体化了。

曾于南北朝北魏、北周和隋三朝为官，梁武帝萧衍之侄萧吉著《五行大义》总结上述两大体系和各种相关预测术书。不仅总结由《尚书·洪范》起有关典籍，把五行之象，上应天体五星、七政（北斗七星）、八卦八风；下列地理方位、禽虫；更配五色、五气、五味、声音律名；人之性、情、行为（五事）直至治政。

更把阴阳五行量化，发展《易》之数象，“天地之数”与《洪范》、《礼记·月令》结合，便成了五行生、成数。生数加五为成数，土五成五行，本章数象之论又发展一步。天一生水于北方，加五成于地六，阴六阳一，刚六柔一正水象又象冬；地二生火于南方，加五成于天七，阴二阳七，正火象又象夏。天地合化三木象于东方，加五天数变地数成于八，阳三阴八，刚三柔八正合木象又象春。四地数二之倍，凝土成金，西方；加五成于天数，阴四阳九、柔四刚九正金象又象秋。土生于五成于十，中央总宰。即《河图》数象。《河图》象天地气交变，《洛书》宫只象方位。配地支方位。

进而地支数，亦象阴阳比例，正合月令特征，子九，阴九阳

一;午九,阳九阴一;丑八阴八阳二,未八阳八阴二。寅七阴七阳三,申七阳七阴三。卯六阴六阳四,酉六阳六阴四。辰五、戌五都是阴阳各五。巳四阴四阳六,亥四阳四阴六。数见萧吉书,比例是笔者所解。正合《易》数象之相对性、比拟性。天干甲子干支配随地支数,故甲子九,乙丑八丙寅七,丁卯六……不必多说。另有生数、成数(壮数)老数之说,老数、终数即纳音数,纳音是千支组合,合化出来新的五行属性:如甲子、乙丑海中金等,在此不准备细论。

《五行大义》对生克亦上升到理论。“论相生”“同出而异时”“同胎而异居”,“更互用事,轮转休旺”,天体运行顺序移位,造成地物受气之旺衰,更加“异类相化,异性繁殖”。故有“五行相杂”,你中有我、我中有你之论。生数为本,成数为杂,“一行当体,即有五义”。如木温有火,木击如金,木润是水……正因为杂相与才能生。

冲义甚明,同地支数阴阳比例反向,即五行相冲之标志,故子午相冲,丑未相冲,寅申相冲。但冲前一位虽相克,亦称为德,有益无害。如卯德在申,午德在亥,克力小反能修理、既济,磨练。天干刚不克柔,反能结为夫妻成合,甲木与己土合,庚金与乙木合,丙火与辛金合,壬水与丁火合,戊土与癸水合。刚柔性质相同,排斥、斗争激烈,相克伤害。但要看旺衰力量对比。支合是月宿行支位与日行支位合。寅与亥合,卯与戌合,辰与酉合,巳与申合,午与未合,子与丑合。

现在要进入新的模式嫁接探讨了。天道气变理论、天地气交生物理论,必然导致自然禀赋气命构性理论;自然天道观必然导致自然性命观。《素问》的左右迁移、上下加临结构模式,嫁接到禀气构性命理学说之上,并且直接运用干支符号就必然产生干支测命系统及其运作模式。

古称为命理、命学的预测模式,是唐德宗时,官居殿前都御使的李虚中(字常容)发明的。唐代大思想家、文学家韩愈为之

写的墓志铭评价他为：“无所不通，最深于五行书。以人之始生年、月、日所值支干，相生盛衰相斟酌，推人寿夭、贵贱利不利，百不失一二。其说汪洋奥义，并节开解，万端千绪，参错重出。”

李虚中《命书》卷上专论“六十位五行支干相乘，要分轻重”。此即干支象天地合化，而产生纳音五行，分轻重。甲子、乙丑海中金即轻金，壬申癸酉剑锋金即重金；庚子辛丑壁上土即轻土，戊申己酉大驿土即重土……“推伏现之情，则造化之机自理”。

《命书》卷下“通理物化”。论命学之理论基础，只在“清气阳为天，沓沓而上，冲乎阴；浊气阴为地，置置而下，从其物。清浊交分，人物混成，造化始于无象，因而三生”。完全是《易传》的观点，《素问》的语言。用天地、干支之数象征。

由此出发，确立模型，“三元命胜负”。“三元者干禄，支命，纳音身，各分旺衰之地”。再加上“支干配合”。则贫富贵贱，寿命长短立明。干象天，象贵即官禄；支象地，象财如衣食住行物器；纳音象天地合化的产物，象人自身，相貌才能、品德。“旺衰”、“配合”，则以胎（年）象父母、祖宗，为根本，十分主事二分；月为时气，定日主旺衰，事主六分”。日干象自身叫身主。与月令时气五行同为旺，其次受生为相，象身健、个高、智能强。“配合”，三元九命作用定总体结构，分吉凶。干支纳九命出生年、月、日各三元，组成人先天禀赋阴阳五行气的结构。“九命论互相奔刑、反顺生杀，以别源流”。奔是递相往来，源始于旺，流向衰；生，合为顺；克，物性相杀（性是阴阳属性）刑（申刑寅、己刑申）冲为逆。

再具体一步，“先看重轻、盛衰、尊卑、逆顺；次分彼我紧慢，情意相续，干音亲义，合冲配合之理”。作用结果取决于纳音重轻，干支盛衰（旺则盛，同比异生多则强）；旺主克为尊，衰受克为卑；干在上为尊，支在下为卑；生、合顺，衰从旺强为顺；克、冲为逆。干父支母与纳音有亲属关系，但相生则亲，克则疏远。旺强则快，衰弱则慢。生顺富贵，克逆贫贱。“真假邪正”，“升降清

浊”，全源于此。再加上气运和出生后经历岁、月，改变日主、三元九命旺衰，加入生克；顺逆格局可以改变。

李虚中《命书》，以《易传》自然性命观为理论基础，直接以阴阳五行的自然禀赋结构，看人的心理素质、身体素质；人的社会事业基础是由人的自然禀赋决定的。而运气、流年象后天机遇，但它们本身的属性是自然的。但干、支的拟人化和象征角色社会化已于术法流行，借用来正好补足缺陷。测自然是实，测社会是虚。更为人的本源的心理素质之象。

进一步社会化。五代徐子平与麻衣先生李和、陈抟都是好朋友。徐子平做《珞碌子赋注》从李和四言四十二首，后人称为《火珠林》一书中，借用来六亲概念。宋代徐升《渊海子平》进一步发展，则形成三元、四柱干支自然象、社会象综合大系统。思维操作系统也更复杂。

(1)人元不用纳音，而用支内藏干，像人生存于地。支若四正，支内藏干最纯，单一，故更易受伤。子藏癸水，午藏丁火，卯藏乙木，酉藏庚金。支之四始，内藏生气，最怕对冲。寅藏甲木正，生丙火、戊土。巳藏丙火正生戊土庚金。申藏戊土生庚金壬水以庚错正。亥藏壬水生甲木。

而四季土为杂气，于月令为四时之成数，更为深藏之墓库，逢冲则开。辰以戊土为主气，藏乙木，为水库，水生木克土，土之死气。未以己土为主气，藏丁火，为木库，木生火，火生土，为土之生旺。戌以戊土为主气，藏辛金。为火库，生土，而土生金，土之相位。丑己土为主气，藏癸水，为金库，土生金金生水，土休位。

(2)其《六亲总论》，年为祖上。根基；月为父母兄弟；日干自身故称日干身主，支妻或夫；时为儿女。

“六亲”分阴阳成为十神，更象个人性格、社会角色。《渊海子平》生我者母，克母偏财为夫，男克正财为妻，女受克主克正官为夫，男克我之干为子，混乱。后《滴天髓》纠正生我者父母，男

阴生阳为正印即母，性智慧、仁慈，文星；阳生阳为偏印父，为枭性多心机，透干狠毒；女反之阳生阴正印父，阴生阴偏印母。干支五行同兄弟，阴阳同比肩，男兄弟、女姐妹，性乐助人更善交际；阴阳异劫财，男姐妹，女兄弟，败家劫财。支为羊刃。官克日主自身，阴阳异正官性仁慈而贵，为女之夫；阴阳同为偏官、七杀性喜酒色尚武好斗。日主所克，阴阳异，正妻财，男之妻，性善理财；阴阳同偏财性慷慨，正业以外之财。所生为子女，阴阳同食神，男之子，女之女，体胖性量宽有食；阴阳异伤官，克官之官，恃才傲物，多才多艺。象人格、角色。一体多用，六亲十神，象人之心性，我们可以称为性神、象事，则可称为事神；象亲属关系角色，则为亲神（笔者定义）。

（3）强调月令提纲，月支内透出之天干。因为月定日時之旺衰，象禀赋时气正令。若日干五行属性象性情之原本，性格偏好、特长；月令提纲象后成的人格系统，不透干则扭曲。

但这里有一个矛盾，日干身主旺衰、强弱（月支、外干生、比一同性为比），定喜忌。日干旺、强，喜财官；无官伤官象官，无财食神生财之财源象财。日干衰、弱喜印生、比劫帮扶。月令提纲，可能非其所喜，若反向为忌。需要其他干支起作用生扶日干身主所喜，克泄（主生者泄）日干身主所忌。更因旺衰强弱力量对比。因顺从而富贵，因合化成真而富贵。其总体结构之特征不同，分内十八格，外十八格。此为《渊海子平》之杰作。但格太多，不易把握其规律。

命学之经典，哲理性最强，揭示规律最成熟，思维操作模式最清晰、顺畅，当属《滴天髓》一书。署名竟是明朝开国元勋、第一智囊刘基，清代孙铁樵注。“破迷解惑、理清顺逆玄机”，“进退抑扬”，“配合干支”，只在“用神”。以日干身主喜忌为出发点，能调节、理顺、澄清整个命造格局的就是用神。用神是命造格局的活的灵魂，把握全局的枢纽，启动全局的钥匙。

如何找用神？该书“体用”一篇，把《易传》体用辩证思想，运

用于命学。一切取决于日干身主相对于月令提纲旺,喜用财、官、食伤;衰则喜用印绶、比劫。日干身主为体,月令提纲为用,提纲不能用我他柱使。日主衰用不了月支透干财官食伤,坐下地支通根(有日主五行),左右天干生助、比扶;则月令提纲变无用为有用。反之日主强旺,月令提纲必无财官、食、伤,只能向四柱其他干支找,天干明神没有,从支内藏干暗神去找;四柱没有,只能向大运、流年(年干支)去找。

用神的作用再进一步扶日主之所喜,抑日主之所忌。生、比为扶,克耗冲泄及使之入墓、合化为其他五行体性为抑。看日主、喜忌力量对比。扶抑得当则化险为夷,化凶为吉,化病为寿,化贫贱为富贵。生克之情势,可以化克为生,金克木,若中间加入一个水,则金生水,水生木,化悖为顺。旺强之气势,太旺只可泄,旺极反需生,有用神泄、生,则全局活、通。用神在运、岁出现,当兴。此外支内藏干,透干引拔;忌神受制(克、耗、泄、墓);合化条件(化出之神旺,主化之合神强于被化之神)具备,都是向吉、寿、富贵转化之机制,在运、岁则中兴。若冲开墓库用神得发,冲破向忌恶转化之合化亦得发,在运、岁为勃兴。配合好为清,配合不好为浊,用神可以去掉掺杂之忌神和无用之闲神,化浊为清,亦可兴发。更有寒热、燥湿,互补中和。干上支下可借用八卦中之一卦标定。这也是用干、支组合代替爻组合成卦。

六亲,父母、兄弟、子女,谁是用神,谁德才出众,事业兴旺,可为本人依靠;为忌神则拙劣、败家、为本人克星。用神受生扶,忌神受制则好,反之则害。用财求扶,忌财求制。

加入六亲十神,则由测自然禀赋,发展为测社会人格、角色;加入用神、忌神,则由测命增加测事。自然禀赋预测为实为体,社会属性和相关事预测为虚为用。这也叫“体实用虚”。

那么,直接的社会预测呢?个人的社会人格和社会角色,是微观的命运性的社会预测;现在说的是宏观社会变化预测。《黄帝内经·素问》有天气—地物(生物)—人体、心性六十甲子周期

循环宏观系统。那么有没有社会变化的周期循环系统呢？有！北宋邵雍《皇极经世》一开头便是干支六十甲子循环配六十四卦社会变化宏观系统。时序分四层一元十二会，一会三十运，一运十二世。元为会之经——纲领，会为运之纲，运为世之纲，层层统帅，以卦象标定分合、治乱、盛衰。只因太过庞大、复杂，在此不便详细介绍。是以干支排序对应先天六十四卦卦序。

实际上《易》六十四卦本来之《序卦》系统，就是序乱、盛衰、安危、进退、损益、升降、变稳的周期循环系统。下章论应变为依据。

补充说明：前已有天干、地支对应《洛书》九宫方位和八卦卦象。干上支下组合，也可构成六十四卦之一。《周易》预测两大类卦、爻符号系统和干支符号系统，干支排列组合和卦变，乃至卦爻辞哲理，便都可以综合运用了！

《周易》命学可以对应现代心理学，干支五行为性情本源天赋系统，六亲之神做性神（而非亲神家庭—社会关系角色）成为心理素质功能系统，用神则为观念—境界总体支配系统；格局总体旺衰、平衡程度、活化程度正像人的心理反应系统。运用于心理素质解析、调动、开发、运用。并与气运、流年、流月、流日所象客观环境、对象变化相互作用，气运—机遇运用，就形成测事系统。

而六壬·太乙、奇门遁甲之棊盘可以把将发生的事件中的各种角色、心理特征、状态、活动、策略、互动过程、结果，预作推演、模拟一场大战或大活动。



## 第四章 《周易》与应变

哲理揭示变的本源,变的法则(即规律),它不仅化入了预测原理,而且化入了象数模型。这一切,为的就是“应变”。

哲理揭示的“自然之道”,化入具体的时间、空间条件,变的动态系列、系统,从静的定点的体、材、性、量、位、作用与联系,可以看出其中的变数。而应变对策,“定志”,定目标;“成务”,办成事,定策略,都只是依据条件,运用条件;依据规律,运用规律。用什么去运用?自己的心理素质。智——知“道”,知变之本源规律。能——虑,分辨、评价判断事件、对象、条件之利害、吉凶、祸福变化趋势;选择目标、策略——反应的最佳方案。德——超越个人之本能、物质需要之追求,升华境界、品德于社会、大众全面需要,精神追求。德,是创造力的源泉、动力、调节杠杆。应变的结果,用变、求变向有利,靠的是心理素质的优势。消极的反应、适应就转化为自主的活动。

如果说揭示“自然之道”,也包括对它的模拟和在预测上的运用,属于科学范畴。那么应变则必然加入更多的人文主义因素。进入道德范畴。“动者尚其变”。

本章要脱去卦、爻诸象的生涩的外衣,卦、爻辞解释的古奥语言。当然《易传》和《老子》的基本概念要保留。只不过解释、论述更现代化了。古今中外各学共同本质相通,需升华、提炼。

## 一 虚实应变之体

谁应变？应变的主体，是我们自己，或进行决策的智囊。应什么？应变化的客体，客观对象，环境，整个客观世界。而主体做为研究对象就变为客体。

前面我们已经多次提到“体用”。如“道器”“道一变”……似自然现象，但终属人为界定、人为概念。“道”，老子就自称是没法起名字而起的名字。现在我们进一步还原为自然之体。

### （一）自然之体，自然存在、自然变化之体之元体——虚体

首先是“元体”，本源之体，最本质，最初始之体。前面在第二章的“道论”和第三章结尾以哲理、象数解卦、爻辞范例解乾卦时都对它有所解释。

元体是虚体。分三阶段，《老子》第一章所谓“元中之元”，“天地之始”，第十四章“复归于无物”，就是这一阶段。“虚”就是“无”。这本身就是特性标志，即“道纪”（纪是特性标志）；也是存在状态，第二十一章所谓“众甫之状”，（甫始极）即“道状”。状，“惚恍”最原始状态“恍惚”次原始状态，“窃冥”其中有精；“甚真”，是真实存在的状态，能量状态；“惚恍”，有象人能感受到。

第二阶段即《易经》“元”的阶段，《老子》第一章“万物之母”、《易传·文言》“善之长”的阶段。“其纪”微，其状“恍惚”即混；“寂寥”即静。“独立”。

第三阶段，《易经》“亨”的阶段，动分阴阳，《易传》“六位时成”，《老子》二十五章“周行不殆”，即《易传》“天行健”。而交合聚凝“保合太和”，构成实体及其正常运行机制叫“利贞”，属于完成阶段。天地才能定位。此概括前述。

应变，不仅要体现到应四时月令天气之变，调整生活、生理、心理（前已有论），调节农业生产和农业社会的政令（如《礼记·月令》）；而且需要模仿“天行健”、“自强不息”为君子之德，不停地

探求真理,追求更高的精神境界;更重要的是探寻变的本源。这才是智囊学中精华的精华。一切变化由其本源决定,最本质的东西恰恰是最开始的东西。本,也是根本、基础。最开始的第一步恰恰是打基础。为什么现在这样变,变成这个样子,一切由它的本质,由它最开始的基础决定。应变,需要思维活化,但更重要的是探寻变的本源,找到了本源,最开始最微小的起点,就解开了为什么这样变的谜底。《易传·系辞上》说“极深研几”。“几”恰恰是变化的最微小的起点。“见微知著”,就能提前做好应变的准备。防患于未然,顺势于自然。趋利避害,无敌于天下。这是智囊学的真谛。

求变,趋向有利、完善,难在起步,重在基础。不仅要有实体物质基础,更要有虚体信息、能量基础。人不仅看体质,更要看气质、能力(核心是创造力)、精神(静化为德性)。

应变,不仅要应实体之变,更要应虚体之变。我们先人,没有今天的科技手段,凭着感受体验积累经验性资料,再加上直觉灵感和气功感应竟然揭示了气—微粒子的运动和气场、能量场的与人直接相关的变化规律。《黄帝内经》时代,人体科学已形成系统的气穴、气行经脉理论。《周易参同契》上承《老子》综用《周易》,试图把人体气场和天地—宇宙气场联系起来,形成变化的统一整体。这是另一种意义的天人合一。今天,高科技时代正是微粒子时代,能运用粒子和能量的相互转化。微观世界还有生物范畴的细菌、病毒、遗传基因,全都被视为与生活有关的需要应变之物。

《孙子兵法》有虚实之论,兵法之最高境界是胜敌于无形。虚实的运用,攻敌之不守,使敌不知如何守;守其所不攻,使敌不知如何攻。“微乎微乎,至于无形;神乎神乎,至于无声。故能为敌司命”。办法很简单:我攻敌之虚,使敌攻我之实。以虚驭实,据实用虚。妙用无穷。而今世求以多元互补取代两极对立,经济的实力,武器的威力,不如无形的人格魅力、精神感召力和信

息运用的威力。求互补,以诚为实,以谦为虚,以运用信息、调动能量为能。

艺术的最高境界,也恰恰是虚境。指的是气韵,气的组合变化,能势、能量场的存在形式和变化,谓之入神。自然气、能动变的境界,对人来说则是心理能量变化推动精神变化的境界。体现道,自然法则,宇宙共同本质,大道无形。同样要以虚驭实,据实用道。故如实易,入虚难。虚的运用,微妙元(玄)通。

这就是《易》乾卦卦、爻辞的启示。

## (二)如何由虚体转化为实体

《易传·坤卦·象》“厚德载物”四个字便是答案。我们在第二章“道论”中解释过“德”就是得,得道的一部分,得到天之气总体的一部分。所以地之“元”是“万物资始,乃顺承天”。承是接受,禀赋天气的一部分。顺是服从,局部变化必须服从整体变化。地是相对于天之位。坤是顺承之性。顺承之性也表现为三个阶段:地之形成阶段;天唱地合天感地应气交生物阶段;地上生物变化顺承天气变化阶段。

“厚德”是得气至厚,如何至厚?积累、聚集,压力增大,凝缩、结合,即《易传》:“德合无疆,含弘广大。”其《文言》说:“坤至柔,而动也刚,至静而德方。”坤古字“𡩁”,为“𡩁”竖立起来,似川像水;终凝成刚体。阴阳为气构物之材,刚柔则进一步完成形、质之材。气体经液体终成固体。相对于气动态转化为静态。“德方”,才能标定四极,即四维。“厚”、“广大”,是规模效应;也是影响力。天地气感应才能使“品物流行”更是承载力,承载万物为万物之载体。才有“利贞”之德性。生物“和合”生利,“贞”正才能维持正常运作机制。《老子》第二章引出了“善”和“美”两个概念,具体化为实体的构成要素,应变的实体对象,“善”是生;“美”是完成,实体又叫“成体”。

《老子》第二章列出六大项实体要素:

(1)“有无相生”,“有”是实体,“无”是虚体;“相生”,互相转

化。虚体构成实体,即生实体;实体瓦解变回虚体,即生虚体。虚体阴阳为构物元材,实体刚柔为形、质的成材。阴阳、刚柔、量化组合,分极体(如太阴、太阳)有你没我;中体少阴、少阳,交生互有对方。刚柔同理,亦有量化区别。再细分其偏正,四类变八类。两仪、四象、八卦、十二地支,暗含五形。正纪定性。应变,对于实体,首先应其材性之变。材、形、质、性,因量而成,因量而显,因量而变。“极深研几”,现在还可理解为见量之微变,即可预见到性——本质变化的可能。以下是存在状态。

(2)“难易相成”。体的完成,分难、易。聚少成小易,聚多成大难。但小可合成大,大也能分成小,局部、整体相互转化。聚—合,局部单位定位成序,组合成结构。结构简单易成,结构复杂难成。但简单、复杂亦可相互转化,复杂由简单组合而成。应变成体,必须由易到难,成大必始于小,成复杂必始于简单。构决定整体之性,而量也是构的前提条件。量变—构变—性变,有多种相互制约、相互影响的可能。

(3)“长短相较”。“较”,是比较。长短是一种量,只是“量”的一个代表,即长度;此外还有多少、大小的量度;重轻的衡量……因量成形,计能成势。

《孙子兵法·军形》说:“地生度”,定维(四维、四极)分度;“度生量”,因度知量长短、大小、多少……“量生数”以数表现量;“数生称”,称,衡量比较。“称生胜”知胜的条件——数量之形、能量之势,如积水决口于千仞之溪。应变,最终应的是量造成的形势之变。

(4)“高下相倾”。“高下”是位置;“倾”是压倒之势,支配之力。量的优势,加上位置优势。就造成了支配力量,主宰作用。变,形变,势变可以造成位置之变;位置之变,也可有助于量、形、势变。证变,材—性有形(实际)名(名义)之辨;量构有分合之辨;形势有奇(非常、反常、失衡)正(正常、均衡)之辨;位权(支配作用)有隐显虚实之辨。应变的要素越来越复杂了。这正是智

囊学复杂、高深的原因。

(5)“音声相和”，音声唱和，正象征着天地感应，虚体、实体在各个层次上的相互作用，作用引起变化。体之材、性、量、构、形、势、位……都是变化条件构成要素。各有其作用形式。应变，辨条件，分利害。知变化结果对己之吉凶。

(6)“前后相随”，是作用的结果，时间、空间位置，变化顺序，都需要分前后。随则顺，阻则逆。扩大化：性之同化、异化；构之序化、乱化；量（形、势）之胜化（优势）、败化（劣势）；位之正化、邪化；用（作用）及其结果之良化、恶化。变向有利方向变化（优化之方向）人就感到喜悦，即“美”，反之有害、恶化，人必忧虑厌恶。善恶、美丑由此产生。

功成于自然则无为而无不为。《老子》第二章，与坤卦、爻辞相通。材——性量化其“纪”——特征标志量化，正纪可以命差，确定差异。分合聚散引起量变、构变；量形、能势、位序，都是实体的存在状态。

《易》以乾、坤二卦为纲，正因为此二卦揭示了应变所有构成要素。乾变不息故像龙；坤静顺而承载，故像“牝马”（即母马）。

## 二 应体之用

体一用在应变运用范畴，上一节中两个一组的概念，都可以互为体用。可以体虚用实，也可以体实用虚；可以体静用动，也可以体动用静；可以体刚用柔，也可以体柔用刚；可以体小用大，也可以体大用小；可以体简用繁，也可以体繁用简；可以体重用轻，也可以体轻用重；可以体强用弱，也可以体弱用强；可以体上用下，也可以体下用上……由时空条件决定。

对于自然之体，“用”便是作用，有作用就有反应。对于人来说反应有情。作用性质由体、材特性决定。在人即心性，有什么样的性就有什么样的情。性因量、位而显，而发挥作用，决定作

用之强弱,成势。而作用引起变化。自然、人体、心性、社会同此一理。

### (一) 交一生

《易传》定位于“物始生”、“刚柔始交而难生”。若“乾”元于虚体,“坤”元于实体,则“屯”元于生物。如一棵小草初生于天地之间,尚未破土而出,生难,成长更难;动必处于“险中”;必“不宁”;外部条件惟有“雷雨之动”。这是特定的时空条件之一。

故对策:“大亨贞”。要想大亨,必先端正方向;打好基础。故其初爻必刚正;虽处群阴之下,“盘桓”,坚如磐石。《象传》:“君子以经纶。”对于处于事业初创的人来说,德、智就表现为经纬即纲领的制定,这是方向正确、基础牢固、步骤稳重的具体表现。农业社会的基础是民心,前提是民生,《易传》谓之“富民”、“厚生”。工业社会的基础是市场的需要和购买力,企业员工的素质、积极性。信息社会的基础是人的创造力和基于道德观念的社会合力。尽知方成纲领。

初生、初创的另一对策是,“不利有攸往”以免动入险中。《老子》第三章强调:“为无为则无不治。”方向不明,基础未固,经纬未成,纲领未知,岂可轻动。何况面临险、难的处境。

### (二) 冲一和,以冲求和,以和求合

#### 1. 开发性的冲击

时空条件,由初生的“屯”到幼稚“蒙”——蒙昧。其特点是“杂而著”。“杂”,乱,混沌状态。“著”,外显,表面化。还不能分辨、取舍;还不知道什么应该表现,什么不该表现。空间条件“险而止”,止险而成材致用。

对策:这时最需要的是启蒙,开发。对人来说是教育。《象传》提出的要领有三:一“时中”及时,有针对性的“执中”,掌握中正的方向;授中,授予中道、正道。二“志通”,志在应正,生尊师乐道,师以开发引导致亨。三“养正”、“利贞”,才是“圣功”。养是最温和的教育方法,如养花草灌溉施肥,不断补充精神营养,

支撑走予正道。另外《象传》：“果行育德。”育德靠坚定果断。故爻辞不仅有“包蒙”，包容才能养；但更有“发蒙”、“利用刑人”——惩罚，“击蒙”，给予冲击，为了纠正方向，错了就要纠正；必要时惩罚。

这就引出开发性冲击的论题。《老子》第四章说：“道冲而用之。”具体有四大功能：“挫其锐”，挫去其过于锐利，不利和合的性、态；“解其纷”，解除其混乱，解开其纠缠不清的死疙瘩；“和其光”，如光色，调和成异彩绚丽灿烂，这正是互补的形象化描绘；“同其尘”，异中求同，共同本质，最微小的构成单位，构成同一整体。开发性冲击，是建设性冲击，冲去一切不利于和合的因素，促成和合。物成器，这是必经之路；人成材，这也是必由之径。方向、基础到完成。

现在需要引入策略了。处初生到成长阶段而且险在前。怎么办？《易经》“需”，就是“养”，“饮食之道”，“不进”，等待。“刚健而不陷”，“义不困穷”。刚健已经有了力量、本事，但不陷入险境，当然不会困穷。三个条件：“有孚”。“孚”是诚信，至诚不息探求实情、真理；至信止于坚持真理。“光亨”：以明于道具体化为势，光大真理。“贞吉”。中正坚守。“饮食宴乐”而不去涉险，何能不吉。初具刚材“利用恒”，等待要能持久，力量还不足，正应“以逸待劳”。

《老子》第三十七章开出的药方则是“无为而无不为”，求“万物将自化”。“以静天下将自定”。“我无为”，静，等待，物、形势、条件自己发生变化，定势，定向。

## 2. 个别、局部冲突

“冲”之另类，争夺必有破坏。需要的满足有可能引起争夺。《易传·序卦》解“讼”卦，“饮食必有讼”，《杂卦》“不亲”。《老子》第五章：“天地不仁以万物为刍狗。”当万物越生越多，充满大地而生存空间、生存条件有限，则必然引起生存竞争，王弼叫做“万物自相治理”。弱小的被强大的吃掉，故“物不俱存”。所以说



“天地不仁”。引申于社会“圣人不仁，以百姓为刍狗”。社会公共职能管理不善，引起生活所需物、社会地位、信息的争夺。冲突的特点《象传》说“险而健”是好争讼之性；引起社会的“窒惕”，阻塞，忧惧。“终凶”，“不可成”。只能求避免。

对策：“有孚”，“刚来而得中”。需要刚——强有力的中心，平衡力量。在社会即公正的法律和执法机构，并具有诚信的效能——“孚”。“中”正像调解、评判、赏罚、制裁的公正无私。而对于加入争讼的人，《象传》指出必须“作事始谋”。从作事一开始就能预料各方条件、结果、预定谋略，故讼之爻辞位越上，越占优势，吉的可能越大。

### 3. 大规模、全局性冲突

事件的必然联系，冲突扩大化：“众起”、“师忧”。举国动众，群起争斗，凶事之极，《孙子兵法·作战》指出：“国贫于运输，百姓财竭、力屈。”《管子·参患》：“故一期之师，十年之蓄积殫（尽）；一战之费，累代之功尽。”换来的只是伤亡，很多的伤亡。

《易经》：“师：贞丈人吉，无咎。”丈人就是大人，统帅，最吉只能无错（“咎”）。前提只有一个字：“贞”——正。《彖传》具体化为“刚中而应”，以强能居中，众人响应；“行险而顺”，进入死亡的危险之境，而能顺利取胜。前提是《象传》“容民蓄众”，长期的宽容、养生积蓄力量。不“正”行吗？如《孙子兵法·计》讲，必须首先正“道”，使民与上同心同意，同生共死。战争必须是正义的。

《老子》有人称之为兵书，亦多论兵，第三十章直言为“以道佐人主者，不以兵强天下”，“师之所”即驻地，“荆棘生”；“大军所过；必有凶年”，号召“果而勿强”，寻求渡过险难好的结果，而不要用强，使用暴力。三十一章说：“杀人之众以哀悲泣之，战胜以丧礼处之。”故《老子》是反战之书。

### 4. 形成中心——争夺、冲突

战争，是乱的表现形式。但它必然向反方向转化，由乱而序。冲突为和合开辟道路，第一步自然形成中心。

《易》谓之“比”，“众必有比”。比是辅佐，围绕中心。“比乐”。亲和要代替争斗，岂能不乐。《彖传》，“下顺从”，“上下应”。一切取决于中心的吸引力。《易经》：“元永贞，无咎。”“元”是最开始首创，“永贞”，长远正确的路线；“无咎”，没有错误。《彖传》的对策是“刚中”。中心必须强大有力量。《管子·形势》对社会中心提出四项标准，“谋巨以远举”，长远举措；“顾忧，可与致道”，预见到忧患，就可以参与大道；“举长，可以远见”，举措长远，可以预见未来；“裁大者，众之所比也”，能裁决、判断大事，才是众人拥护的中心、领导。当然形成众相比辅的局面，后来者必凶，“不宁”。

妙在《老子》第五章后半段，却提出似乎相反的对策“虚而不屈，动而欲出”，正因为留有空间余地即虚，动才没有穷尽。这也是“守中”的妙策。此正比卦二爻柔居内卦坤虚之中位，上应五爻“刚中”之尊。“不自失”之象。“刚中”为体（中轴），“虚中”为用，正橐（风箱）籥（笙管）之象。“虚中”，为动留出空间才能妙用无穷。

又要引入策略了。形成中心到形成秩序结构，中间的必然联系，只是“小畜”少有积蓄，使其力量足以结束冲突，形成秩序结构。

对策：“柔得位，而上下应之。”柔居中心位置而且正，用上下群刚，相互感应，形成蓄养力量的有利条件。此正《老子》第六章“谷神不死，是为元牝之门”。谷是群山中间的空地，是生养万物（动、植物）的最佳母体（元牝）。生育之门。为什么？它与周围群山感应，而能聚生气，挡住邪气。“是谓天地絪縕若存，用之不舍”。谷，处天地之间。无形、无违，不动，不衰，正是生物的根本。周围的群刚呢？“健而巽，刚中而志行，乃亨”。巽是顺，“志行”感应。但只因处“小畜”的时空条件，“施未光”如“密云不雨”。对于社会柔中正是“懿文德”。懿是美，修美文德，待时而发。故初即“复自道”。反用正道，这是大前提。感应、交生

之道。

### 5. 形成秩序

和合有序：“小畜”创造交生的条件，使冲转化为生，数量增多，种类、族群增多。终于来到《易传·系辞下》“履和而至”的阶段。和，位置确定；行动、行为互补配合，即“和行”。《礼记·中庸》说：“发而皆中节谓之和。”“节”如符契之吻合。动态结合则如音乐之旋律、节奏。所以“履”就是“礼”，和谐有序的动态结构。《易传·系辞下》认为它是德之基础。“亨”通的标志。

《老子》第三十二章“天地相合，以降甘露”，对于人、物来说“自均”，自然均衡；“始利有名，知止不殆”。和合，实现互补，靠均衡（适度）；位、序、行为“和合”，靠“制名”，制定名分，止于优化。

对策：“柔履刚”、“辨上下，定民志”，在社会即使社会功能位置、利益与个人才德人格取得一致；“悦而应乎乾”，喜悦地响应领导。向对自己有利的方向转化，叫“自化”；局面自然会自己稳定下来，叫“自定”。

现在维持秩序使之长久，已经提到日程上来。以交求通，“小往大来”阴去阳来，社会邪消正长。《老子》第九章“天长地久”，因为它们生万物而不自生，所以能长生。圣人效仿天地之德，惟求“无私”，则社会公共职能才能因互动、感应——“交”而长久也正常运行。“易”谓之“泰”。

反之若久通反向转化为“不交”，则闭塞不通，“大往小来”。天气阳往阴来，社会正消邪长。“易”谓之“否”。序转化为乱。《象传》的对策是“俭德避难”，以节俭为德，不求荣禄。惟求避过乱世之险难而已。

交一生，开发与争弔（冲），中心吸引和合，交通，阻塞，都是作用形式。五行生克比克冲、合、化与之相通。这一切讲的是横向系统，自然乱一序一乱的相互转化，而这只是自然之体相互作用造成的。横向系统一旦形成中心、秩序，就需要采取纵向上下

层级的形式。前后、左右的中心,将取得居上的支配地位。其形式和支配程度,也由时空条件决定。

《易传·序卦》论事件必然联系;《杂卦》解题定性;《彖》针对定性,提出对策;《象》提出在特定时空条件下,“君子”即才德兼备之人需要具备什么心理素质,引用不再说明。

### 三 应用之势

体之材性、状态各要素量化,体现于作用,形成势,是自然之势;是能量场,是能量存在的状态,构成条件。而作用强度则是力。体之性、态要素之类决定势类。

体之材性,因聚量而显,加上单位空间密度即盈虚,决定其性发挥作用的程度。谓之性势。表现为对其他材性的同化力,被同化则是从化力。同化为胜,表现为性的支配力。从化为顺。但条件变化本性恢复,表现为恢复力。进而“郁极而发”,表现为发作力。同化的彻底性或复发的可能性,取决于性的力量对比。

虚体,聚成气势。聚虚成实。形之大小、长短、轻重,再加上空间密度、质的刚柔、体数多少,成形势。决定作用之强弱。势分盛衰。除了对性、态之作用的决定性,它本身表现为承载力、包容力、制约力、规模合力、影响力……

位置本身具有势能,也叫做“位势”。静,有影响力;相对优势,“倾”,支配力。动增强作用力度、动量、动速,本身就是一种动力;为构之基本要素,各位力量对比平衡,结构才稳定。位势,代表一种特殊的优越性,位低势小。

动因体材、性、位,而采取特定形式,以上各势在动态前提下,集中表现为动势。即动的速度,动的规模,动的声势。动因量、速而具有震撼力,威慑力,冲击力,甚至爆炸力。

构,因各个位置上的构成要素单位的力量对比和互动形式、运作机制而成局势。稳定力、促变力、平衡力、破坏力,自然

形成。

而作用本身的量,因作用性质,生、冲(包括五行之克)等谓之情势。作用引起变,变势。作用力、吸引力、推动力、排斥力、压迫力……都能引起变化。

人为之势,加入主体主观因素,《孙子兵法·兵势》说:“勇怯者,势也;强弱者,形也。”勇怯,是人作用、反应的状态。《孙子兵法·计》:“计利以听,乃为之势,以佐其外。势者,利而制权也。”加入主观因素,就是分辨条件、势,对自己(放大为团体、社会)哪些是有利的,哪些是不利的。“计”,衡量计算,量化其程度。而人为去运用它,支配它,促使它向有利方向转化,叫做“制权”。这是应变的核心问题,一切由此决定。

### (一)借势

1. 借势之捷径,同类聚合。同类因聚集而合在一起。对于人,《易》谓之“同人”。

为什么要走捷径?事件的必然联系,只是为了战胜“否”的闭塞、混乱。

交,差异互补性的相互作用;和合而生;聚,同类集中,不能生,更不能增加种类。但可以形成合力,产生规模效应。许多人拧成一股绳的集体力量,比同样多的分散力量的总和要大不知多少倍。合力所为,甚至是个人绝对不可能做到的。作为行为模式,合力模式,也是中华文化传统的集中表现。在父系氏族社会走向文明的门槛时为了战胜洪水的灾害,营造大河灌溉农业的需要,大禹治水就开创了这一模式。几十万人手持简单的工具,靠组织的力量,可以创造水利工程的奇迹。《易经》有“同人于野”,“利涉大川”这样的词句。同类合力拼搏。

但同类有互相排斥的作用性质,“同为异之门,争战之府”(王夫之语),要让同类之间产生亲和力,去战胜阻乱,这是十分困难的。对策:《易经》开出的药方是“利君子贞”。如“师”之正道,正法,正术。具体化,“柔得位乎中而应乎乾”,乾阳刚尊上,

柔居下位之中，而应之”。则“文明以健，中正以应。君子以正，惟君子能通天下之志”。“天下之志”，共同奋斗目标。不正确，哪来的凝聚力，亲和力，“同心”？！

《老子》第十一章把水作为同类相聚形成合力，形成势的最好的代表。认为“上善若水，水善利万物，而不争；处众人之所恶，故近于道”。“上善”，至仁，利万物之生长；而处于众人之所恶低下之地，更承受污垢；与世无争。故为“正善治”之典型，正、信准时，正体现道——“自然法则”。这是“中正以应”的更高境界。社会形成合力，其公共职能的领导者也必须有这个境界。

《孙子兵法·兵势》，“以正合”。合众人，如一人。靠什么？一个字——“正”。众为什么能服从命令？“与众相得也”。“相得”，互相都有所得，合融为一体。《易传·系辞上》有“二人同心，其利断金”句。同心才能合力，合力攻坚胜利。

那么要“同人”，需要什么样的心理素质？“类族辨物”。面对同异、亲怨、和冲，怎么办？首先要分辨族类之性，命名，制名“名定而实辨”才能“道行而志通”，才能“慎率民而一”。统一思想，统一行动。

2. 借势之结果“同人”必然“物归”。同心合力，顺行自然法则成功。中华传统的行为模式——合力模式，成就大工程、大事业，完善大环境；近现代工业规模经济进而专业分工，都会优化生产条件，提高效率，增殖财物。《易》谓之“大有物归”，就是占有、支配的物质财富总量增加。《老子》第九章，形容为“盈”，充满空间，如粮满仓、物满库；“锐”，即锐利，这是工具、武器；进而“金玉满堂”，即富贵。

如何实现？对策：“柔得尊位大中，而上下应之。”恢复“小畜”、“履”以“柔中”求亲和以用刚之策。如今柔已上升到至尊之位——最高领导地位。柔小刚大：以小有大，谓之大有。靠什么？上下感应。所以柔必须中，善于平衡、调和：“其德刚健而文明，应乎天而时行是以元亨。”柔中用刚健，必须靠文明，明才能

用。时行，即与时俱进，应天时则元通。《象传》叫做“遏（制止）恶扬（弘扬）善；顺天休命”。

“柔中”“文明”《老子》具体化。“持而盈之，不如其已”，多、大、盈、满，如何能保得住，守得住？药方只一个字“己”，控制住增长速度，势。对于个人，学会“功成身退”。

## （二）用势

1. 用势致和：我有的已经很多、很大，不能只知得不知失。现在最重要是营造“和合”。不仅内部结构，而且外部环境。怎么办？“易”说要“谦”。有而不盈，重而自轻。如“天道下济而光明”，阳光普照大地；又如“地道变盈而流谦”，水盈满则必向低处流。由上而下为之谦，《易传·系辞下》以谦为“德之柄”，持以待人。“制礼”而尊光。《象传》：“裒多益寡称物平施”。正是谦让之义。多的东西，肯施予别人。谦让发展为谦和。没有比帮助别人，更能促成和合的了！

《老子》的境界更高。“生而不有”，生不能为占有的前提；“为而不恃”，我做到了，但不能依仗它，向别人索取；“长而不宰”，帮助成长，但不要求主宰、支配对方。不求回报地给予。

2. 顺势生利：进入和合之佳境。最宽松之环境，最有利的形势。这就是《易》之“豫”——“怡”，安怡、快乐之境。为什么感到快乐？需要得到满足。满足需要的对象，就是利。居乐必须动而有利。外动为了内乐动利必势顺。

对策：“刚应而志行，顺以动。”刚是实力。要对环境作出反应，而使目标得以实现，“志行”，只有一个办法——“顺动”，顺什么？顺道，顺应自然法则，现在具体化为顺势，靠实力。如驾驭船必顺水势。引申于人事“圣人以顺动，则刑罚清而民服。豫之时义，大矣哉！”对社会来讲，“顺动”，顺道，顺势，集中表现为，顺民心、民情、民风，则刑罚用得少，而民心必服从领导，心服口服，众皆安乐。“时义”，正时、及时之义。这时需要的心理素质是“作乐崇德”，信仰感召（古用祭祀）崇尚道德为第一要义。实力

包括德。

再具体一步,如何顺势生利为用?《老子》第十一章告诉我们:只在有无的利用。“有之以为利,无之以为用”。如车轴与车辐为实,但其间空间为无;器皿为实,其中空为虚;房屋为实其中与窗洞为虚。没有“有”,则“无”没有用;没有“无”,则“有”无法施展其顺利之动。

顺势为用势之第一要诀。用势为有利,而有利必用无。故《孙子兵法》以“虚实”为最高境界之运用。引申扩大,性之隐显,形之大小、多少、强弱,位之上下,动之进退、攻守、缓急、顺逆,全有体、用之灵活运用。德、智化为能,化入技巧。

用之活化,《孙子兵法·兵势》说只在“分合”、“形名”、“奇正”……几个字。分则单用,合则交错。形为实际,名以示人。下面重点谈奇正。

分辨体用,以实为体(即以有为体),以虚为用(即以无为用)为正;以虚为体,以实为用则为奇。以刚为体,以柔为用为正;则以柔为体,以刚为用为奇。以大、多、强为体,小、少、弱为用为正;以小、少、弱为体,大、多、强为用为奇。以上为体,以下为用为正;以下为体,以上为用,为奇。以动、进、攻为体,静、退、守为用为正;以静、退、守为体,动、进、攻为用为奇。千变万化,交错错综,循环运用,无穷无尽。顺势,用势,太妙了!

顺势,用势,难在控制支配势。而“其势险,其节短”。势险,只因能强、速急;“节”,挖制,支配,只能缩短距离、时间。“势如张弩;节如发机”。弓弩已拉开张满,能量已增大到极限,必发急速强劲;控制、支配现在集中于起动、发动。一要选择时机,二要对准目标。

而顺势生利之灵活运用,控制,发动,立体必须“中正”,应变才能用奇。如《易传·系辞上》解释《豫》二爻爻辞如坚石之中正。就说:“知几其神乎?”什么是几?“几者,动之微吉之先见者也”。吉,是有利的结果,先见有利条件,始于向有利转化动之微。为



什么能知动之微？只因为知性之深和量、态变化之自然法则。预作谋略，准备。应变用奇，但独守中正。技巧体现了德、智、能。

3. 随势求安：处境、形势十分有利。已至“元亨”，大通顺之境，佳境，只求“利贞”，坚持正常运作，随势而行，就可巩固成果。安定局面为第一要务，但求“无故”，无事；“无咎”，无过。

对策：“刚来而下柔，动而悦”。刚来下柔，交以求和，动而求皆大欢喜。于人事，则“内动之以德外悦之以言，则天下之民，感慕其行而随从之”（郑玄注）。这仍然是主善、通礼、和义、干正四德。落脚点：“天下随时”。随势。而入晚当可安于“宴息”。

《老子》第二十九章，进一步具体化，“或行或随”“或强或羸”（弱）。“去甚”，去掉过分的要求；“去奢”，去掉超势的期望；“去泰”，去掉条件允许范围以外的过通、过顺、过快。随其自然。

“随”，惯性运动。难在与道、势融为一体。

4. 久安必多事。《易》谓之“蛊”即惑，乱，败，坏。久安，久乐，任随惯性，则必少戒备，过于放松。则必然向反向转化。为什么？内外条件变了。由和之均衡出现失衡。

《老子》第十二章，以感官为例，久享安乐感官必混乱，以致心性失常，直至发狂。“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，（爽过不知味），驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨”。欲望的引诱会迷惑人心，妨害行动。

怎么办？《易传》一个字“飭”。整顿治理。要想“元亨”，大变通，必须“大治”。药方是“刚上而柔下，巽而止”。巽是顺。先理顺，而后制止。制止惑、乱。必须有周密计划，充分准备。理顺关系，刚上柔下，按德、才、能定位。当然这很难。《易》有“先甲三日”，提前制定方案、法令；“后甲三日”，慎重公布讲解，使之深入人心。《象传》强调“振民育德”。要振奋民心，必先培育、蓄积自身和骨干进而大众之道德。

《老子》的药方只四个字：“去彼取此。”修养、教之核心内容

是去掉过分的私欲,而取向道德。

### (三)成势

1. 下临成势:惑乱求治。求“大”,自然阳长阴消;社会、人,德长欲敛。重新开始。“元,亨利,贞”,四步循环。“元”为始,求大亨。

怎么办?一个字“与”,给予,普施仁德。为此,刚——社会上才德兼备之人,领导者,必下临,我们的话“深入群众”,了解疾苦,要求;贯彻“先甲三日,后甲三日”的法令。使“刚浸(逐渐)而长,顺而悦”,刚——才德兼备之人增多,在社会占比例增大,顺道成德,民心大悦,这是治的标准;“刚中而应,大亨以正”,掌握“中道”,“正道”,现代的话,体现于正确的路线、政策,而求得广大民众响应,这是“大亨”的标准。并且预见警惕未来可能发生的问题,向“凶”转化的可能。再具体一步,“教思无穷,容保民无疆”。“教思”,教化大众的思考,深层次、长久远,无穷尽;“容民”包容有教无类,广求教化;“保民”保证民众的安乐、厚生广大无边。

《老子》第十三章叫做“爱以身为天下”。则乱必止,势必成速。它是内治之道。

2. 荣观造势:成势,下临,重基础,多给予,故阳长阴消;德长欲敛。现在向反向转化了,阴长阳消,欲长德消,只能追求“大观在上”,荣观,壮观,众人观看,荣耀、壮丽、高贵、显华;前提是“求”,索取。这是造势和成势的区别。造势,上观,追求表面;成势,下临,追求根本。造势人为,成势必然。

对策:“大观在上,顺而巽,中正以观天下。”在上,干什么?观察天下;上“中正”。才能观出规律,察出问题。观者必内顺道而外谦巽。

制造荣显、壮观之势,为了什么?使“下观而化”。现在要使下、民众“顺而巽”了。所以古重祭祀,礼仪隆重,最大之礼,恰恰是供众人观看的。但《易经》有“盥而不荐”句。盥是以酒泼撒于

地，一盅而已；荐是宰大牲口，求礼重。这正是《论语·八佾》中孔子所谓“务民之义，敬鬼神而远之”。敬鬼神只是治理民的手段，而不是真信鬼神。所以仪式隆重，是为了摆样子，不必真浪费大牲口。《易》：“有孚颙如”，“孚”，是诚信，“颙”是盛大。盛大只为表示诚信。具体做法，《象传》提出“省方”，四方视察；“观民”，观察民风、民情、民生；“设教”，古为“神道设教”，宗教信仰，实际上是为了树立信念，上下同化，以求一致。现代社会，则需要直接树立符合客观规律（自然法则——“道”）的观念化为行为模式、道德、理想信仰。靠媒体宣传，表彰树立，广泛发动。

《老子》第二十六章则提出“重为轻根，静为躁君”。最好的药方是要打好基础，根本要重，对于社会正是民心，民生，民意。“静”，“荣观在上，燕处超然”。已经居于荣观的上位，更要静观细察，深思熟虑，以重制轻，以静驭动。多下临，求实效。“燕处”安然而处；“超然”，超越自我，超越过去和现实，指向深远。深层次本质，远大的未来。超凡入圣，为众真心信仰。

#### （四）维持造成之势

1. 强制合势：下临；自然交合，阳长阴消，自然成势；荣观，以观代交，阴长阳消，只能人为造势。要维持既得之势，必维持既得之合。不能自然，必然强制。如口咬住硬物。自然界强合作势，莫过于雷电；在社会，则莫过于刑罚。《易经》《噬嗑》卦辞有“利用狱”句。爻辞初爻即有“灭趾”，砍脚趾头。《易传·系辞下》说对“不耻不仁，不畏不义”的“小人”，要“小惩而大戒”。这对小人是“福”！

对策：《彖传》：“刚柔分”，引申为是非、善恶、功过之分；“动而明”，动，判别，处罚，前提是“明”，包括定标准，察事实，量度应如何判断。“雷电合而章”，“章”是结构，如雷电施威，维持结合成的社会结构。前提是“柔得中而上行。虽不当位，利用狱也。”“上行”居尊，主持威罚的是“柔”，明智而不刚暴；“中”，使动止于公平、公正；“法”与事实平衡，如水面平准。“法”字即水之去势，

终止于平准。故《象传》“明罚敕法”就是这个意思。“敕”通飭，是治理整顿。

《管子·任法》有“任法而不任智，任数而不任说，任公而不任私，任大道而不任小物”之语。法、公都体现大道，数是衡量比较法与事的结果。个人智术、说辩、私情、小物岂可代替它！

《老子》第二十七章更提出“圣人常善救人，故无弃人”。这才是立法、执法的最高境界。“是谓袭明”“微明”！明察至细微。“要妙”，妙用至无形，不测。救人于无形，教人而不自以为人师。这是更高的境界。法必有“辙迹”，可循为依据；再加上“计”，算；“关键”、“绳约”之境，皆无形迹。

2. 文饰合势：合必成文。结构再具体化一步，理是内部结构；文是外形结构，人为即饰。《易》称之为“贲”。故其“亨”，只能“小利有攸往”。

如何为文：“刚柔交错，天文也；文明以止，人文也。”天文，日月、星辰呈现的结构。恒星为阳。日，热象。行星、卫星为阴。月，寒象。决定地表天气，都是刚柔交错之象。人文，社会风气，文化韵律。“文明”，以“文”明于天下。干什么？以德止欲，以善止恶，以智止愚。“观其天文，以察时变，观其人文，以化成天下”。所以“明庶政，无敢折狱”。《老子》第十一章把文明教化归为“土”的功能：“善为土者，微妙元通。”通微妙，即通元，通道。但“深不可识”。只能“强为之容”。“容”是形容描写。这就揭示了文的本质，人为形容“道”，表现“道”。怎样形容、描写？“涣然若冰之将释”，“涣”，分解开来；“释”，离析开散，文的第一功能是分析、解释客观对象。从具体的物中抽象出共同的本质，就趋近于道。“敦兮其若朴”，“敦”，厚厚地积累，积累越多，抽象层次越高，越接近道，越朴实。“旷兮其若谷”，“旷”，空间扩大；“谷”能容物。容纳的东西越来越多，驰骋想像，激发灵感，升华境界越容易。“混兮其若浊”，终于进入“混”综合阶段，在归纳分类的基础上，寻找事件的必然联系，空间中体、材、性、量、位、势、变之间

的联系,最后建立结构、机制、规律(法则)。“浊”,因静思“徐清”,“安”,因“久动徐生”。这是文饰致道之概论。

3. 面对衰势:人为造观、强合、文饰,都解决不了根本问题。自然阴长阳消,“柔变刚”;社会“小人道长,君子道消”。已成之势,已到了被剥蚀殆尽之地步。已成结构之“烂”!

对策:“顺而止之。”为什么要“顺”?消息盈虚是自然之道,衰势已成,无法强行改变。“止”只能在顺势的前提下进行。又提到“顺势”了,只不过《易》之《豫》,面对优势,有利条件;“剥”则面对衰势,不利条件。衰之将尽,难道还要好高骛远,逞强充大吗?怎么办?“上以厚下安宅”。在上或求上,必须“厚下”,打好基础;“安宅”,必须基础牢固。回到起点,基点。《老子》第十六章叫做“致虚极,守静笃”。“笃”,坚固,厚重。已经到了虚极的地步,只求守住厚重的基础,就能东山再起。

《孙子兵法·军形》“不可胜者,守也”,“善守者藏于九地之下”。谓之“自保全胜之道”。

4. 恢复优势:剥极必反。《易传·系辞下》:“穷则变,变则通,通则久。”穷上反下。《易》谓之“复”。

对策:“刚反。”阴极阳反。“反复其道”。刚长,重新开始,阳长阴消。“复其见天地之心乎”!什么是“天地之心”物之深藏;至灵至美,至微至妙。人能见,能探求,能取用。终于又形成“动而顺行”之势。故《象》提示,前提是入静,“不省方”“闭关”。初爻辞:“不远复。”不善满足“几”,微,立即复归正道。《老子》十七章叫“复根”。

## 四 应势之变

势变,引起体之各构成要素变。亦有自然之变和人为之变。前论变之决定因素,体为变之本,用(作用)为变之因,势为变之条件。今论变之本身,只是其运用。

势分类,对应变亦分类。

动静,引起体之材性能否维持,存在,显示,发挥作用,进而发展。处境安危之变。

交一生、合一耗引起动态进退之变。

亲和、分离引起量态损益之变。

决一溃,遇一聚,引起位置升降之变。

位置升降,和上列各项综合作用,引起体之材性之变。变本身有除成、大小、缓急。相对于人、社会的需要、目标,有利害、祸福。

这才引出人为应变对策。处境应对之策;动、量、位变,驾驭之策;材、性之变内治、外调之策。这才进入应变的核心领域。

《易》之妙用,归源于心理素质之妙用。心性优劣,决定应变成败,吉凶。

### (一)动静引起处境安危之变

1. 正常而安:复返正道,归守根本,必然重新转入正常的轨道。《易》谓之“无妄”。又要重新开始元、亨、利、贞四个阶段的循环。

如何实现?“刚自外来,而为主于内”。这正是“复”归正道之义。正道,在这里可以理解为体现规律的正确路线。“动而健”,动入正轨,故要“健”,“不息”。“大亨以正,天之命也”。亨,变通的标志是正性命,自然法则赋予的“命”。动态化为“刚中以应”。正性感应——相互作用,受“刚中”强有力的调节。“中”就是平衡。

什么是平衡?一为对应、匹配。《象传》有“茂对时,育万物”。茂是勉,勉力而为;对即对应匹配。相对于天时。什么节气干什么事——农业生产、生活上的事,就能够育万物。这是天时、地物、人事间的平衡。二为对等、相等。对于社会,求功能、利益、人格(才能、品德)间的平衡,各阶层、领域间利益的平衡,各社会集团之间力量对比的平衡。性、量、动合于正道,才是和

谐正常。“匪正有灾”，不正整体混乱；个别位置不正，干扰整体。维持正常而安的运行机制，有时难度很大。系统越复杂，难度越大。“大亨以正”。居中心位置，欲正人必先正己。“无妄”的“妄”，即反常、违规行为。

再具体一步，“刚中而应”，“大亨以正”。《老子》第十七章，谓之“太上”的正是“自然”的，“道法自然”，顺应自然法则，是“中”、“正”的惟一标准。《管子·心术》叫做“恬愉无为”、“静因之道”。这个“无为”，不是什么也不干而是抛弃主观人为；“静因”是静静地顺承自然之道。其次是“亲之誉之”，人为施仁以求赞誉，以求固根；再其次“畏之侮之”，以威刑使之畏（怕），以侮辱使之屈服。离“中”、“正”越来越远了。

自然法则，具体化为特定时间、空间位置特性、状态的标志，“当位”正纪，“纪”就是特征标志。则可以“命差”。找到与标准特征的差距，也就找到了调、协的量化的依据。动变在特定具体时间相对静止，是平衡术妙用的法门。

当然还有“无妄之灾”，自身受灾，只因外来干扰，必须针对干扰，采取补救措施。

2. 因安蓄势：复归正道。正常运行，体之材性、状态，得以维持、保存进而发展，就是“安”。而“复”，刚由上归下；“无妄”，只有“刚自外来”，“交”生之道，故安为生，增殖力量的有利条件。形成中心，为制止冲突；只能“小蓄”。安于正道、常规运行，则必能“大蓄”。蓄积力量，再造强势，谓之“蓄势”。蓄而未发。而蓄有“止”的含义，“小蓄”止冲突；“大蓄”止刚健之能量过多使用。“小蓄”养为了止，大蓄止为了养。只生不养，岂能积累。养安静，故止。

对策：就两个字：“利贞。”只利于坚守正道，具体化为正常运行之规则。就能“刚健笃实，辉光日新”。故《易传·杂卦》解“大蓄”，“时也！”与时俱进。当进则进，当止则止。在社会“养贤”“尚贤”；在个人心性，止欲蓄德。故《象传》强调反思，“多识前言

径行，以蓄其德”。

《老子》第六十五章说“执大象，天下往。往而不害，安，平，泰”。大象，大道的具体表现形式。若能正往不害，必须“安”，止于既定之势，则定于位，静于养。平衡。通泰。

3. 因蓄养势：安中有蓄，蓄中有养，顺向必然。《易》谓之“颐”，口含食物之象，正是养之义。“贞吉”，“养正”，养于正道，具体化为正常运作机制则吉。食物“自养”。“天地养万物”；“圣人养贤及万民”。“圣人”，以正道执掌社会公共职能。必实行“养贤”、“养万民”之政策。

怎么办？“贞吉”，“贞”有坚守勿动之义。故《易》之爻辞，动则凶，静则吉，不静不能养。静，即谨循正道，正常运行机制的规则。勿别出心裁，妄做变动之义。《象传》启示：“慎言语节饮食。”言语谨慎，欲望节制，少动才能养德。

《老子》第三十四章告诉我们是“大道汜”，无边无际：“依养万物而不为主”，依靠大道养万物，但不为主宰。“不自大”“故能成其大”。这正是养之正道。第二十章“绝学无忧”。体现道之学才叫“绝学”。“贵食母”，食其根本。依靠正道，才是“无忧”之“绝学”。

4. 过常之动：静极思动，蓄养力量，意味着酝酿非常的过人的举动。《易》谓之“大过”。“大有”，丰盛之体；“大蓄”，积蓄内备；“大过”大动为用。序乱是盛衰的前提条件，盛衰是安危的前提条件。“大过，大者过也”。“大”是阳刚，是能量，过盛，过剩。像人有非凡的才智魄力；像社会单位有充分的力量。如栋梁，但容易“栋桡”，弯曲。为什么？“本末弱也”。力量集中于中间部位，便于集中使用，但“根本—基础和最敏感的末梢（表现最明显的部位）弱。易“颠”。

怎么办？为什么还能“利有攸往，亨”。对策：“刚过而中，巽而悦行。”我有力量，但不失中允之常态，执中而善衡（平衡）。有过刚之能无过刚之行为。内含巽逊，而外显和悦。这正是拯弱



兴衰,救艰济世之人才。要做成非凡之大事,兴历世之大功,必须具备绝俗之大德,非凡之大才,并能不张狂、不过分,则利有攸德亨!

但动的越大,危险性越大。“颠”,倒个了!物极必反。“栋桡”容易颠倒。这时怎么办?这就需要更加非凡的心理素质。《象传》指出应该是“独立不惧,遁世无闷”,毫不惧怕、忧闷,这也是“独立”超群的心理素质。

《老子》第二十三章有警句:“飘风不终朝,骤雨不终日。”能量投入过大,动量越大,速度越快,越不能持久。反之体道无为而无不为,故能久;体德少得但能久得;体失求多累多,故失多。具体化为策略:“曲则全”,迂回战术,故能保全自己。《孙子兵法·军争》“以迂为直,以患为利,故迂其途而诱之以利”。故能后发先至,失而复得。《老子》谓之“不自见而明”。明白人不自我表现。“枉则直”,避开障碍,似走了冤枉路,但比走直线更快。“不自是则彰”,不自以为是别人对你认可更快。“窪则盈”,留有余地,故能容纳更多东西。“不自伐(夸)故有功”。“敝则新”,穷则更容易变;“不自矜故长”,不恃已有才能不断增长。这也是大而不过任势之谋。

5. 动过必陷:事件的必然联系有正向顺势和反向转化两种,盛极必衰,动极必陷,陷入危机,安自然转化为危了。原因:“刚中”的强有力支撑,在动之过大的情况下,必然支撑不住,塌陷了;能量过盛、过剩,但在大过之动的消耗下,终于由盛而衰,如水流下行,有险有陷。《易》谓之“坎”。而且“习坎”,重重水中,险而又险,陷而又陷,下而又下。

这时应该怎么办?“有孚水流而不盈,行险而不失其信”。正因向下,才不盈满;顺地形而有常,故有信。在人之心性,正象征着谦虚与诚信。“维心亨”!“刚中”,柔中有刚,无坚不摧,无往不利,故“往有功”。天险无形,地险因形,人都可利用成功。《管子·任法》引申为“置议设法而固守之”,《孙子兵法·九变》通

地形，“为得地利”。再引申为人的心理素质：“常德行，习教事。”德，诚信有常；教，不废不止。正如水。

《老子》第二十八章，更高的境界，只四个字：一柔：“知其雄，守其雌”，雄即刚，雌即柔。知，或为目标；守则为起点，守积累柔则可以生刚养刚。二“虚”：“无极”。“知其白，守其黑”。白有形，黑无形正象无极。守积虚可以成实，更可以虚驭实。三“下”：“知其荣，守其辱”。荣在上，辱在下。“为天下谷，常德乃足”。谦下容物，大海容纳百川。下也体现“朴”。最后还有一个字“静”：动极归静，守就是静。静，干什么，积蓄能量，才能重新启动。这又是策略。

6. 再造辉煌：坎陷，“维心亨”“刚中”，支撑静守积蓄力量附丽于支撑。必然反向转化。下转化为上，荣显光辉又回来了。附丽，附多量多种类多，必形美丽。《易》谓之“离”。附丽于支撑《管子·心术》具体化为“感而后应，缘理而动”。静又转化为动了。

对策：为什么“离”“利贞亨”？只有做到“利贞”才能“亨”。“柔丽乎中正，故亨”。阴柔为主，附丽求正，“万物有形则有丽”，附正则形丽。如“日月丽乎天，草木丽乎地”。社会“重明而丽乎中正，乃化成天下”。丽而至明，灿烂辉煌，“继明说四方”。在社会大道、公德化为正气照四方。附才能丽，能量积累多了，才能明。至明太阳。

对于人来说如何才能做到能强、智明？《老子》第三十三章说：“知人者智，自知者明。胜人者有力，自胜者强。知足者富，强行者有志。”知人、知物，知客观对象、条件只能算做“智”。照亮自己，不能照亮别人。“自知”，反思成德，升华境界，才能叫做“明”，照亮别人。战胜别人，支配他物，只能证明有力量；只有能战胜自己的缺陷，才能真正立于不败之地，才是真正的强者。而知足，不贪，量力而行，因势成功，才能真正地富，才能真正地聚之有道，得而不失；而能战胜困难，强行，才是有志者。才能真正

地支撑一附丽一再造强盛、明灿之道。

《孙子兵法·谋攻》叫做：“知彼知己，百战不殆。”《军形》“胜于易胜”。则“无智名，无勇功，故其战胜不忒”！忒，差，偏离轨道。

静，安，止动。能积蓄力量；动，过，能量消耗太过，则势由盛而衰，安转化为危了。

## （二）交合引起动态进退之变

1. 交一生必进：现在要进入横向族、群系统向纵向层级系统转化的课题。转化的前提是“交”。“屯”，论交之始生；“泰”，交而亨通，维持结构秩序；“无妄”、“继”“复”；因交转入正常。现在要论及“交”的本身，《易》以“感”为无心之感应。气的感应，引申到实体的相互作用，社会的互动。第三章末尾，以《易》理、象数解卦、爻辞范例，已全面作了诠注。现在要提炼出应变学的精华，稍做补充。

“咸”感应，“柔上而刚下”正是交之要，“屯”、“泰”、“复”、“无妄”，都有“刚下”之象。“交”，本身就是一种相互作用。什么样的相互作用？阴阳、刚柔“相与”即互补。互以己之长补对方之短。互以对方之长补己之短，则以对方有的，自己没有的，满足自己的需要。相应回报以对方没有的，自己有的，满足对方的需要。生理性的男女性交，社会性的交换、交往、交际（信息交流），都是这个道理。需要，不仅有生理上的、物质上的，更有功能上的，精神上的，感情上的。交，相互作用是动态的。动态互补，双方因补而变。“相与”更有动变的巧妙配合，“和谐”互动之义。如乐队之合奏，烹饪之和味。动的结果是“止而悦”。止于各方满意、喜悦，和合均衡，最后合为一体。这正是家庭、社会群体的合成原理。“离”因“利贞”静守积蓄而“亨”。“咸”，因“亨”相互作用而变通，而转化为“利贞”，正合而静化求正。“咸卦”四爻辞“憧憧往来，朋从而思”。《易传·系辞下》之解释“同归而殊途，一致而百虑”。差异的各方，各自按不同规律运动（如走于不同道

路),最后归于统一整体;人有“百虑”,各自的解释、评价、决定、反思。结果不同,但最后取得了一致,“同化”了。这正是由“交”到“和”;由“和到合”,互补的三个步骤、阶段。合的标志是归同。

如何实现?对策只有一个字即“正”。夫妇之道,群体之建,交、和、合都必须正。遵循正道,追求正确目标、路线。而“和”的前提是“以虚受人”。谦之极为虚,虚心才能求和。

《老子》第三十八章提出感应之四个层次,也是广义的“交”的四个层次,“应”,是对作用的反应。第一位,最高层次“上德不得”,上德体现道自然法则,只施予生物之机,不求回报的占有、支配。“生而不有”,“长而不宰”,所以也是“上仁”,为德之“厚”、“实”。“下德”“下仁”施求“有德”,即有得。“上义”,施、得需辨别对象,不同对象,不同对待,故“有以为”,有人为因素了。到了“上礼为之”,要分别上下等级,所以“莫之应”,反应面越来越小。施、得、辨、应,正是交的四大要素,社会交换、交往、交际都是这四大要素的不同特点的结合。

交,则生。自然性交,繁殖后代;交换促进生产效率提高,产品品种增多;交往,人格魅力影响可以产生新的人才;交际,信息交流,可以互相完善解释系统、评价系统、决策系统、规范系统。故生必进。

2. 交合必久:交,动态,速;合,静态,久。《易》谓之“恒”。“同归”,归一,归于统一整体;“一致”,同一,化异为同。《老子》第三十九章,谓之得一。众异之分,变成合而为一了。物质实体,生物有机体,社会系统,都是这样合成的。社会功能统一靠整合,即组织;同一,靠普适性的目标、政策、法律、道德规范,靠维持系统一文化功能;和管理系统一目标实现运作功能。才能适应外部自然环境变化,进行生产和再生产,运作经济功能。

所以,交而“亨”,即变通的功能完成,就需要“无咎”——不发生过错,维持常道、常规。即“利贞”。才能“利有攸往”。和合是生利的前提。

怎么办?“刚上而柔下”,理顺关系,能强者居上位。社会功能—利益与个人才能、品德必须一致。“相与”,互补,“巽动”,顺道、顺则而动,顺势、顺常而成。“刚柔皆应”,刚柔上下全部进入正常感应的运作机制。“久于其道也”。能长久只因坚持固守正常规则体现自然法则,道。必须“无咎”,不出错。所以最需要的心理素质,是“立不易方”。立下了规则、作用机制能体现正道,就不要轻易地改变它。

《老子》则把这个法则具体化为“贵以贱为本;高以下为基”。要想维持长久,最重要的是维持根本、基础。在社会正是民众——大多数人利益和素质。利益推动守常,素质维持、发展生益机制。和合才能长久。

3. 合久势退:这是反向转化的必然性。交则生,增势则进;合,因互补均衡而合为统一整体,进而趋向同一。均衡不同于平衡。平衡是数量相等。均衡只是性、量、位对等,“正”“中”在这里应理解为“中节”、“合拍”,互相找对互补点,并适度互动、感应。但任何结构系统内部都有两种相反因素、两种相反的可能和力量。即均衡和失衡,同化和异化。一切取决于内外条件,力量对比。合久内外条件、力量对比发生变化。失和则难合。生、进增势;转化为耗退减势。《易》谓之“遁”(或“遯”)。

但《易》认为“遁而亨”。遁,退,也能通。但只能“小利贞”。因阴、柔“浸而长”。阴长阳消。“浸”,逐渐侵蚀。在社会无才无德只有贪欲的小人势长;而才德兼备的君子势消。贞—正只有隐退才能小利。这是以隐退求亨通之道。

但退也还能转化为进,这是大变通。怎么办?只需要一个条件,“刚当位而应,与时行”。刚象征着能量。在社会则是才、德。“当位”至尊位,而且是中、正之位,代表中正之道——正确的路线、目标、政策,成为社会公认的权威。所以他的举措能够得到全社会的响应。那么就可以“与时行”,即“与时俱进”了。因条件变化,采取对策,促进向相反方向转化。而能控制住全

局,暂时的退,成了准备进的策略。

《老子》第四十章:“反者道之动,弱者道之用。”现在可以作另一种解释了:自然法则告诉我们,运动必然导致向相反方向转化。所以要学会反向思维。均衡中看到失衡的可能;合中看到分的因素;反之退中我们看到进的可能,阴长阳消转化为阳长阴消的必然性。一方面之退,即另一方之进。弱也可以变成强。暂时弱,但代表新生力量,社会方向,恰恰是“道”促使向好的方向转化的必用的力量。

《孙子兵法·计》则更进一步,用反示弱。谓之“诡道”。“能而示之不能,用而示之不用,远而示之近”。反为调动之术,弱为利诱之计。

4. 退求势壮:又要反向转化了。积极的退,用来积蓄力量、准备条件,重新进行成势、造势、借势、用势,用势再成势、造势、借势,良性循环。再造强势,势不可挡。《易》谓之“大壮”。又进入了阳进阴退,阳盛阴衰的佳境。

“大壮”“刚以动”,故最容易受伤。就像一头健壮的公羊,专好用角硬碰硬,被篱笆夹住了!

怎么办?《易经》只两个字:“利贞。”“正大,天地之情可见”。“正大”,即“道”。“情”,感应而至和谐,正体现道。人呢?“非礼勿履”。“履”行。“礼”,“和行”,以行求和,体现正道。具体化:盛而不骄,满而不溢,刚而不过,壮而不违礼。自立于正道。不偏不倚,不屈不挠,才是大壮。否则贪欲冲动,恃强蛮干,猛暴凌人,必伤。

《老子》第四十一章“明道若昧”,道,“幽冥”,至虚无形,“昧”。“上德若谷”;德之上为下而空旷,才能容物。永不自大,永不自满。物呢?“大方无隅”,占据空间越大,越找不到边、角,统摄性、涵盖性。“大器晚成”,晚成因构造之难至成熟。“大音希声”。声音越大,越听不到(分贝极高)无限的影响力、穿透力。“大象无形”,至大反不像大。终归于“无名”之“道”。“善贷且

成”，善于给予，而且成物，只有道。

《孙子兵法·虚实》：“形兵之极，至于无形。”形因量，壮盛之极，反而无形。使敌“不能窥不能谋”、“不能知”我，如何能胜我？

5. 壮盛求进。顺势必然，前中有后，壮盛本身就是阳刚上、进。进是一种动态，体性进谓之发展，量进数量、种类增多。《老子》第四十二章。“道生一，一生二，二生三，三生万物”。动进，位进，前行，上行，《易》谓之“晋”。“明出地上”。太阳从地平线上升起。晋之形象表述。

“晋”，进，本身就耗费能量。怎么办？“顺行丽乎大明，柔进而上行”。进之妙策：一为“顺”，顺道，顺势，自然节省能量。终因附丽，积蓄能量，达到大放光明的盛境。二为“柔”，柔进即渐进，稳步前进。柔上行于至尊之位，和合至刚，支配全局。这是顺而至明的前提。上明而下顺，进之佳境。近至尊之刚上和于柔尊，下使众顺，古正为诸侯之象。故卦辞有“康侯”受天子赏赐昼接之句。要做到“顺”、“明”、“柔进”需要什么样的心理素质？“自昭明德”。昭以显示，德之盛、明，显示出来，才能影响社会，教化大众，共同前进。求进不能隐。

《老子》第四十二章则认为生一进，冲一和之道，体现于运作之术，只在“损”一减、益一增的运用。“柔进”的反面是“强梁”，蛮干冒进。

蛮干必盲目，硬碰硬。巧进，《孙子兵法·军形》叫做“胜于易胜”。避强攻弱亦损益之用。

(6) 壮伤必退：“《易》明夷”的“夷”字就是“伤”的意思，壮易伤，进过必伤，能量消耗太多。进越求快、求幅度大，越容易受伤。步子迈得太大了，跑得太快了，反而容易摔倒。盛久必衰，明久必暗。日中必偏西，没落。“明入地中”。进入昏暗艰难之时。

对策：“利艰贞。”最艰难的时候，坚守正道才是最有利的。“内文明而外柔顺”“晦其明”，如殷商末年纣王无道，文王，箕子、

微子所为。

用柔用晦。《老子》第四十三章：“天下至柔驰骋天下之至坚。”柔能克刚。水为至柔，无孔不入。又如细菌、病毒之入侵生物体，射线、微粒子更是直入任何物体。谓之“无为之益”。“微至无形”，“为敌司命”（《孙子兵法·虚实》），虚、柔、隐晦，可以战胜一切艰难、昏暗。看如何运用。

### （三）分合引起量态损益之变

（1）亲和：如何战胜衰、暗、创伤、艰难？靠内部的亲和力。而亲和力的象征，正是家。《易》“家人”。“伤于外必反于家”。“家，内也”。

什么是亲和？“和”，已经讲过，互补性的互动。“亲”，缩短、拉近距离，相互靠近。空间距离缩短，是凝聚；性质距离拉近，是趋同（认同）；心理距离靠近，就是亲。家，是自然血缘关系的凝聚、认同、亲近。所有社会群体都要靠目标凝聚，思想认同，人格和感情亲近。

如何形成、加强亲和力？一、“正位”，摆正位置。“女正位乎内，男正位乎外”。女正则家道正。故《易经》“家人”之卦辞，只三个字“利女贞”。《礼记·大学》认为要能“治国，平天下”，必先“修身，齐家”。位正靠身正，即身体行事正；而身正靠心正、德正。“齐家”，在“修身”，正心，诚意。其他群体、团体同理。二、“严君”即家长，其他团体即领导人。严，就是要求正。“君”是权威性有影响力、支配力。上下正，刚柔正，感应正，以正致和。需要什么样的心理素质？“言有物，行有恒”。律人严，必律己更严。言体道、合势、正性，行持之以恒即诚。

《老子》第四十四章则从另一个角度，更深层次挖掘“亲”的决定因素，只在于“名与身”。“货与身”、“得与亡”（亡即失）之间作出选择为了“名”、“货”（财）之失，开启争斗之门，还有什么“亲”，连身都难保了。“知足不辱，知止不殆，可以长久”。亲和的长久，自身的长久，只在制欲（知足“知止”）而正德。



《孙子兵法·地形》论治军，颇似治家。“视卒如婴儿”，“视卒如爱子”还不是亲如一家吗？故可以共生死。但只有亲没有严，则必出现“爱而不能令，厚而不能使，乱而不能治。譬如骄子，不可用也”。“进不求名，退不避罪，惟民是保，而利于生，国之宝也”。与《老子》身、名之论相通。进退、亲名、正严，辩证统一。

2. 分离：亲、致和；致合，必生益、进益。但还存在着反向因素，扩大空间距离，分离倾向；扩大性质距离，分化倾向；扩大心理距离，疏远、排斥、分隔倾向。《易》谓之“睽”“乖”离；“外”，外化，向外。当然也就向减损转化。

为什么？一体两面，同时并存，看力量对比，哪种倾向力量大，向哪个方向转化。而总体维持正位、支配正行需要耗费能量。内外条件、力量对比变化，能量耗费、供给变化，满足不了亲、和、合、同的需要；只能向分、离、斥、异转化，这是距离和能量的较量。

但分、异又是和合的前提。有差异，才需要互补。《彖传》谓之“时用”。随时而用，“天地睽，而其事同也。男女睽，而其志通也。万物睽，而其事类也”。更何况有差异，相对于人分利害、善恶、好坏。离开、排斥谁，更需要分辨。离斥有害的、坏的是好事。更何况分化若分出新的更好的，岂不有了新的希望。

“睽”，暂时会带来艰难。所以只能“小事吉”。对策：“悦而丽乎明”，“悦于内而明于外。”悦，乐观主义，看到希望。而明白显示于外。“柔进而上行”，渐进，稳进，柔据中位，支配全局。“得中而应乎刚”。“睽”位多不正，只因上下刚柔能够感应，还存在着向和合转化的可能。若增加新的因素，更可能转化为新的和合系统。

所以“睽”分、异之时最需要的心理素质是分辨同异，运用同异，“同而异”。同中有异，异中有同。各取所需，各有所用。而社会必同于通理、达道；异于职事（功能、职能）、物事。求同于和合整体，治异于各个组成单位。大同不乱常违理，独异不流俗

随非。

再进一步,《老子》第四十五章,指出分辨清楚了应该怎么办。“大成若缺,其用不敝”。合已完成,但仍有相反力量,有缺陷,要警惕,要善于运用。用反促正,用异求补,缺及时补。当然,不会出现弊端、危机。“大盈若冲,其用不穷”。“盈”,能量充足,能维持和合系统。但不要忘了还有冲突,耗费能量之事。守盈用冲,以小的冲突促进大的和合,节约能量,妙用无穷。而节约能量的惟一办法。是清静,慎动,“为天下正”。

3. 分必艰难:分异(分化异化)离斥(外化),使和合整体系统维持变得艰难。这是内部问题造成的艰难。正像生命有机体得了病,社会群体出现内部危机,具体表现形式是冲突。《彖传》“险在前也”。前途危险。“其道穷也”。走不通。

怎么办?《易经》“蹇”说:“利见大人,贞吉。”“大人”,最高领导,济难之主。“往得中也”。“当位贞吉,以正邦也”。往得位。求中,善于恢复和掌握互补的均衡条件;行正邦之道,则可以恢复“正位”“正行”。只要此人一出现,则“贞吉”有望了。对社会立政正本,治国富民,则必“往有功也”。艰难,恰恰是建功立业之机遇。

具体策略:“见险而能止”,谓之智;及时能止,谓之“时义”。“止”,制止之术,恰恰是能量和距离的巧妙运用。调节空间距离,即调节凝聚力;调节性质距离,对于社会即功能、利益、人格距离,即调节同化力;调节心理距离,即调节人际关系亲和力。目的是制止危机的发生。而调节能量,则为了减少、制止冲突的破坏性。因为制止是以一种作用停止另一种作用和动,最终求静止。故必须量力,“任势”。如转木石,使对方能量得到宣泄。而关键是控制力度防破坏。

如何才能胜任“正”和“止”两大任务,需要什么样的心理素质?《彖传》“反身修德”。欲正人先正己,反思自身的问题,修德具备“正邦”,止险的条件。

《老子》第四十六章，则要从根本消除社会危机，争夺的根源。求“有道”，“知足常足”。

4. 以动解难：艰难必然需要缓解。缓和危机，恢复和合，正常。制止只可以维持现状，而要解除艰难、危机，则必须从根本上解决问题，所以需要投入更大的能量，需要更大的动的幅度、速度、强度。故《易经》：“解”“来复吉，有攸往。”《彖传》“险以动，动而免乎险”，正说出了“免”和“止”的区别。

怎么办？“来复吉”，“乃得中也”。复德正道，重新“执中”而“往得众”，“往有功”。一要制定正确的路线、政策；二要发动群众，调动众人的大力量，去解决问题。《象传》“赦过宥罪”，放宽刑罚。《管子·国蓄》：“民众则喜”，“爱可恰予上。”多给老百姓好处，让老百姓喜悦，对领导爱，上下融洽，正是发动群众的必经之路。“而得中”，就是掌握政策，平衡利益，均衡各方动作能量投入。进而恰当、适度地使用集中起来的能量。巧妙运用，量化计算。能量调动为了运用。运用就需要巧劲了。节约能量用于易胜。

这就进入了《老子》第四十七章道用自然，“不为而成”的境界了。

5. 解难必损：解除险难、危机的过程必然要损耗能量。因为它是动的过程。分合状态引起难、解处境之变，处境之变，引起止（静）、动之变。动态之变引起量态之变。损益，“盛衰之始也”。损虽至虚，但解除险难，可以为向盛转化创造条件。盛衰是量、形、势的既定状态，经济学可以用存量表示。损益是既定状态基础上的减少或增加，量、形、势的变化，可以用经济学的变量来表示。盛衰之变再引起分合、进退之变。所以损益实为变之契机、枢纽。

《经》为什么说“损”的时空条件状态，“元吉”，即“大吉”，“利有攸往”，往，进行必有利？而“损”的时空条件状态又是：“损下益上，其道上行。”损下益上，物和能量集中向上，必削弱基础、根

本。如何能大吉、有利？

对策：其一，“有孚”。上下感应，沟通，前提是诚信，上止险难，为了下之和悦。让下受损还能喜悦，必许以美妙前景，诚信兑现。

其二，引出“可贞”。只可用于正道，社会集中民财、民力，损民之暂时利益，必还以长远更大利益。战胜险难，是为了人民的根本利益。大兴革，大举措，大工程，应付大变故——自然灾害，外来侵略。不要忘了，损下益上总体受损。只可暂时、偶然为之，不可长久。

其三，最难的是“无咎”，不能出错。要诚信兑现诺言，不能出错；要集中大动、大用能量，更不能出错。要尽量节省能量耗费，《孙子兵法·行军》说：“兵非贵益多，唯无武进。”用兵不是多多益善，而是不要盲目蛮干，即不要“武进”。

其四，辅助手段：信仰。《易经》有“二簋可用享”句。簋是祭器，“享”，供祖先、天地神灵享用。这是中国古代调用民力的手段，把正道神化。现代是直接对体现客观规律、自然法则解释的正确理论做宣传、鼓动来凝聚民心。

面对损失，最需要的心理素质是什么？“惩忿窒欲”，克制愤怒，控制物欲，一心向道！

《老子》第四十八章“为道日损”。损物欲，损妄行，损强为。进入“无为”“无事”，少瞎折腾，少自作主张生事，只求顺道、顺势、顺其自然。当然最少损失，最节省能量。当然最难。

6. 损为了益：表面看是反向转化，内含必然：损于正道必然转化为益。“益”少变多，小变大、衰变盛，虚变盈。不断增加。自然进入生物的生长、繁殖季节。社会不断扩大再生产，国民经济增长。增势，即进势。

对策：其一，“损上益下，民悦无疆。自上下下，其道大光”。损上益下，施仁惠民，节上裕下，下厚上安。有动有止，有动生利。

其二,“中正有庆”。刚居中正、至尊之位,象坚强的领导。“木道乃行”。生养之道。“益动而巽日进无疆”。动皆顺道,故可日日前进,日日增益,前途无限。“与时偕行”,与时俱进。“其益无方”,普施众受益,才叫无方。“利涉大川”,大干!

心理素质:“见善则迁,有过则改。”心存大公,博施大功,利民大利。迁,行动向善;而化异为同,同归正道。故《易传·系辞下》谓之“德之裕”。

《老子》第四十九章谓之“德善信”。德只在两个字“善”,普施;“信”,守常。“浑其心”即“得一”,得道。“圣人无常心,以百姓之心为心”。大道存于民心,体现民意。浑一,同道,同心。

#### (四)聚散引起位态升降之变

1. 决战:这是反向转化,也是顺势必然。不断增益。盛势,过量,超过一定临界值,即过度,过分、过剩,也是一种失衡。能量过盛,天过热生物必病,人过刚必骄狂暴怒,社会过剩危机必供给超过需要。表现为盈满,水满必溃决;人满、社会盈满必产生爆发力、冲击力事件。更何况有过剩必有不足,失衡越严重,冲突规模越大。在社会冲突的最高形式是战争,而战争的最高形式是决战。这就是《易》“夬”的含意。“夬”,即决,溃决,决战。“刚决柔”。一柔在众刚之上,刚德齐长,一柔为逆,为众所同诛,最后消灭。这就是“夬”的时空状态。

怎么办?《易经》说:“不利即戎。”战争总体是不利。“即戎”,短时间、即刻、急于开战,当然更不利。“所尚乃穷”。所提倡的是穷、困、不通之道。此即《孙子兵法·作战》所说明:“其用战也,胜久则钝兵挫锐;攻城则力屈;久暴师(暴露于外),则国用不足。”最终是国贫、民贫。

那么如何才能“利有攸往”?前提是“扬于王庭”。“扬”是大声宣誓,宣扬正道,正义,诛暴伐恶,才能上下同心合力。条件是“刚长乃终”。“终”是最后的决战。“刚长”至五刚决一柔绝对优势,才能决战。此即《孙子兵法·谋攻》“十(十倍)则围之,五则攻

之，倍则分之”。

而“利有攸往”。不仅表现为战果对社会的影响：“健而说”。刚健而获得全社会的喜悦，岂不很难。必须“决而和”，最终目的是实现社会的和合。更要直接“计利”、“为势”，《孙子兵法·计》“兵不顿（挫折）而利可全”。战是精确计算之产物。

《象传》更强调主将的心理素质：“施禄于下居德（得）则忌”！厚施爱下，反之只得私利众忌！

《老子》第五十章把战争定义为“出生入死”最高境界是“无死地”。没有被敌人致死的弱点。

2. 偶遇：偶然相遇，缩短距离，进入同一个空间场所，进而发生相互作用——反应。《易》谓之“逅”，原写做遘，又作“姤”，“柔遇刚”，一女遇五男，故《经》辞是“勿用取女”，谁也没法娶这个女子。偶遇，是交、聚、和、合的前提，第一步。决，溃决，系统崩溃，聚变成了散，合变成了分，序变成了乱：只能重新开始。遇是一切作用、变化的先兆，第一步骤。如何作用、变化，不仅取决于参加反应各个体的质能条件，而且取决于相遇所在特定的空间场所、框架、环境所提供的条件，空间大小约束相互之间距离；外部提供能量决定互动速度；再加上各种催化条件。化学反应，生物系统新陈代谢，社会互动，无不如此。对于个人来说出生自然禀赋（天赋）和出生于什么样的家庭，是偶遇，个人无法选择，古谓之“命”；人生际遇，个人亦无法选择，古谓之“运”，今谓之“机遇”。故《彖传》亦谓之“时义”，随时而遇，“天地相遇，品物咸章”，咸感应，章成形成构。

怎么办？“刚遇中正，天下大行也”。如果所遇为“刚”，在社会为才德兼备之人；而且“中正”，行中道、正道，把你也领上正路，成才成德，岂不可在“天下大行”吗？对于社会，遇上了刚而且中正之人，则可以治化大行了。“刚”而中正表现为健而巽逊（谦逊）、巽顺（顺道）。若居尊位领导地位则可以“施命诰四方”。

《老子》第五十二章开出的药方是“得母”、“知子”，“知子”“复守其母”。“母”，为始，为根本，为道。在人为先天禀赋之气构性命。“子”，为成，为末，如树之枝叶，为物之现象，人之行事。“见小曰明，守柔曰强”。最小的恰恰是最开始的，最本质的。“极深研几”，就是深入到最本质的层次，研究最微小的变化。这正是先兆，性、量、用、动变开始的一刹那。抓住它，就把握了条件、形势变化的命脉，规律、法则的源头。你就能不急而速，谈笑从容，应变成功。而“柔”，至柔入虚，恰恰是最根本的，守住它，正是守住道。《老子》主张关闭门窗。即《易传·系辞上》“退藏于密”。显于用，用“子”，用末；藏其本，“母”，“道”。根深叶茂，本固业成。

3. 凝聚：遇、交，必经聚凝，方致和合。《易》谓之“萃”，草堆起来，集中到一起，即聚。这是顺向必然。凝聚之量增多，形成力量。

但凝聚有条件，“顺以悦，刚中而应”。“应”，感应，相互作用，互动；“顺”，关系理顺，这是一个相互选择的过程；做出互补选择才叫顺。“悦”呢？为什么由选择会进入凝聚状态，互补性质产生相互吸引力。在社会有目标的吸引力、功能（职能）的吸引力，利益的吸引力，还有个人人格的吸引力。“刚中”，在这里是强有力的中心的吸引力。吸引才能缩短距离，向一起聚。互补—选择—吸引，这也正体现亲和力。这种作用反应就是“情”。“观其所聚，天地万物之情可见”。人有情才能相聚。当然吸引力决定作用—反应的方向，变化的方向，这里也暗含着力量对比的较量。确定方向，混沌向有序转化。

更重要的条件，“利见大人，亨，利贞”。亨，变而通，通向和合有序，只利贞一正。“聚以正”，以正道——自然法则求聚。关键是出现体现正道的大人即领导人，出现了才利于聚，聚生利。

聚难在正，正就成为信仰了。故《易》又出现“王假有庙”句，而且“用大牲吉”，祭祀用大牲，体现隆重。萃聚天下之礼为极

至。现代社会科学理论要成大众的信仰,也需要隆重推出。但物聚有争,众聚有夺。《象传》有“除(准备)戎器,戎(戒备),不虞(不测)”句。

《老子》第五十四章,把凝聚的奥妙,具体化为两个字“建”和“抱”。

“善建者不拔”。建树,重在培根;建屋,重在打地基。建本,本固才能用末。对于人来说建德伴随着修德,除去私心杂念,追求的只是一个“真”字,德(得)真体现道,在此基础上才能“余”。“长”、“丰”、“普”。这也是修身,齐家治国平天下之道。求真为基础。

“善抱者不脱”。“抱”,合为一体。分散、分离状态,变成合的统一整体状态。如何才能抱住不脱?前提是量力,量基础的承载力、中心的吸引力、互补的吸引力、反应和变化方向的吸引力。诀窍是使用巧劲,顺道;应势,“抱一”。

4. 聚则必升:顺势必然。聚而上,谓之升。上,位置提升。由低而高。增益,是量的变化;聚则是一种状态变化,包含比较复杂的选择—吸引—亲和—聚集机制。升也是一种动态即进,但有进就有退。《杂卦》解“升”,却说“不来也”。这就不仅是物理运动,如积累、堆积;而且包括生命运动如生物成长,人不能由老退回到小;进而如人的心性升华思想、艺术风格、德性、境界;社会生产技术手段、产品、社会功能形式、活动方式、组织形式、管理模式,层级升进,正体现社会进化、发展、优化、完善的变迁。方向选择,层次递进,空间传播,能量益耗四大作用机制,综合辩证。时间延续变化的连续和间断,空间宏观和微观,性、量、构、能综合辩证。升进法则十分复杂。

怎么办?如何才能实现“元亨”,“大通”?

“柔以时升”,柔及时升至尊位,以柔领导刚。柔能用刚。为什么?“巽而顺”,谦逊(巽),顺道顺势。低姿态。正是求和、求常的妙招。所以“刚中而应”。“刚”,有本事,有实力;“中”,善于



控制局势,平衡力量,掌握分寸;而能积极与柔尊(领导)感应。正是“用见大人”“有庆”“志行”,升进目标的最佳时机。《象传》谓之“顺德,积小以成高大”。积德顺道,由小而大,“时升”。

《老子》第五十五章谓之“含德之厚”比于“赤子”。德厚则生命力强,如少年。办法:“知和曰常”,和则常。“知常曰明”,知则明。“益生曰祥”,知,明,和为常。正常运行法则。只是为了“益生”。增强生命力,包括生长力、繁殖力,应变力、防卫力等等。“升”,集中表现为生命力。

5. 升遇困境,必然反向转化。升,层级升进,如果我们定位于生命力的提升,以从环境摄取能量为前提,必然受到环境的阻力。再加上环境的报复,偶发事件,供给能量条件发生变化。“升”就进入困境。《易》谓之“困”。《杂卦》“困,相遇也”。困是遇上的麻烦、困扰。具体表现:《彖传》:“刚揜也。”揜,即掩,掩蔽,刚为柔所乘,所围困。如君子为小人所陷害。

但“困”还能“亨”“吉无咎”。为什么?因为受困于外,无丧内德正身修德,守道知几。坚守自然法则,知变之源、变之微小,谁能困住我。因为我“无咎”,没有过错。这不同于合久而退,分而艰难,动过而陷。以上情况都是内部危机。自身举措造成的。“困”,则是外因。

怎么办?“险而悦”。遇到风险,因为“刚中”心中有“德”、“道”主心骨,故能从容镇定谈笑风生。反之离开内德、外道,就只能“有言不信”,“尚口穷也”。居上困德,只凭口舌巧辩。

而“刚中”又是“贞大人”,主持正道的领导者。有了正确领导,谁能困得住我们。

《象传》强调困境中所需要的心理素质“致命遂志”。真正的君子,陷入困境,志不可屈,道不可忘,德不可弃。极尽防患,仍不免于困,宁死不可变节。《易传·系辞下》:“困,德之辩也。”困境才能分辨出有德、无德。

《老子》第五十三章开出的药方则是“行于大道,唯施是畏”。

施行大道,必须心存畏惧。为什么?没弄清事之原委,来龙去脉(自然法则即道的具体表现),盲目行动,必陷困境。心存畏惧,先求“自保”,如“入于幽谷”。而“大道甚夷;而民好径”。大道最为平易(“夷”),抽象层次越高,概念越简单,最后除了时间,只剩下质、量、位、距、能几个要素,只因组合,千差万异,千变万化。求根本,求朴实,则易于掌握。“好径”,好走捷径,易于“盗夸”,反受困。五十六章“塞其兑”、“闭其门”,正为节省能量。

6. 困必疏通:《易》谓之“井”,“困于上必反于下”。从下面疏通,正是井。《彖传》:“无丧无得,往来井井。”正是疏通的结果。《老子》第四十五章、五十七章概括为三个字:“清”、“静”、“正”。

“清”正是“往来井井”。人往来汲取水,但井水没有变化,质、性、状态都没有变化。还是那样清澈。《老子》第三十九章,“天得一以清”看来水也是“得一以清”。这个“一”,正是一致性和稳定性,正是疏通完成的标志,对生物、人、社会正是成熟性。不论是个人还是社会,思想观念的一致性,评价、态度的一致性,反应、行动的一致性,行为倾向、规范的一致性都是成熟性的标志。德体现道。清就是除了自然法则的遵循以外“无事”、“无为”,“无欲”。

“静”正是“无丧无得”,“丧”减少以致枯竭,“得”,增加终会盈满。井水取之不尽,用之不竭。《彖传》:“井养而不穷也。”正是这个意思。井水对人的供养无穷尽。无尽才能“静”。心静,因为它的信息来源、心理能源无穷无尽,使思路畅通无阻。社会需要(物质的、精神的)的满足无穷无尽,一切社会功能系统的运行畅通无阻,社会自然安定。

“静”中含“正”。“无丧无得”,水永远处于量、质、位的平衡状态,常态。守衡,才能守常。对于人的心性,《易传·系辞下》说“井”是“德之地”,德的境地,境界水平。井施养人无私,对任何人都一样,永远平衡、公正。故“井以辨义”。分辨应该不应该,

需要有公平、正确的标准。《老子》五十七章“以正治国”。不同于上“无事”“无为”，使民“自正”、“自化”。要分辨是否正。

而“清”、“静”、“正”的前提正是通。疏通必须向下，挖除淤泥、杂物，清除阻塞，打通地下水。畅通无阻，才能实现。另一个条件是《彖传》所说的“刚中”，井壁坚固，井绳牢固，才能“有功”。井破，绳断，“未有功也”。人的心性反应需要已形成的稳固的思维模式和人格框架；社会则有历史形成的社会功能结构框架和文化观念——行为模式框架。相应各种工具、媒介框架。而《象传》的“劳民劝相”。“相”，助，劳动民众劝说互助，正为营造所需。

#### (五)由量态之变到体性之变

1. 除旧：“井”之通，已有革除之义，去除污浊，久静必生浊秽。革除，《易》谓之“革”。清中有了浊，这是分化。前面“睽”不也论及分化吗？但在那里只论及性质距离，如分离之空间距离，没涉及性质本身。“革”把性质分为两大类——新旧。对生命有机体和人的心性、观念和社会，全都有新生的有生命力的一面和陈旧的腐朽没落的一面。《易传·杂卦》解“革”，为“去故”，故就是旧。除旧才能立新。《彖传》：“水火相息，其志不能相得。”就揭示了革除的必要性。“不相得”即不相容，不能共存。只能“迫荡”，交战，冲突。所以“革”比“解”，动变更强烈，急猛。需要投入的能量更大。其变化之态势，因多变，难以捉摸，难以把握。

《老子》第五十八章，“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”。“正复为奇，善复为妖”。福，是向有利方向转化。有利方向，对于社会是优化、完善、完美方向。即向善，和合而生；向正，正常运行。祸则反之，向坏的方向、不利方向转化，对于社会是破坏优化、完善、完美结合，正常。二者是你中有我，我中有你，相互转化。你依赖（倚）我，我藏于你下面（伏）。这正是“革”的动变状态的最确切的描述。

怎么办？重新开始：“元，亨，利，贞”，四个阶段的循环模式。

“已日乃孚，革而信之”。“已日”已经成熟之日，才可以开始。慎重，先试行，等待经验成熟。“孚”，“信”都是诚信，社会变革的前提是取信于民。“文明以悦，大亨以正”。“明”是“和”、“常”、“益生”的前提，是致祥、致福之道，社会各层级、领域集团、个人都明白了变革的目标、政策、意义，都抱着喜悦的心情参加，变革还能不成吗。大的变通，只因为“正”，体现“道”一自然法则、发展规律才叫“正”。最后只剩下“治历明时”，制定时间表了！

变革之“正”，《老子》第五十八章提出的标准很高，“方而不割”，划定范围，在社会即正规范，界定善恶、功过、赏罚，致祸福以之为依据。难在“不割”，不引起伤亡，尽量避免冲突的破坏性。只能因势力导，循循善诱。“廉而不刳”的刳也是伤。廉是清，是“啬”多有少用，节俭，守本、朴、自然。“直而不肆”，直行于道才能大亨。而肆是迫荡，冲突。尽量不引发冲突。“光而不耀”，德厚普照，但不炫耀，“盗夸”。

2. 成新：除旧，革除，破坏旧的，动变强烈、猛暴，需要能量大。但这不是目的，它必然要转化为成新、取新、出新，合起来，创造出新的。《易》谓之“鼎”，《彖》“烹饪也”。《老子》第六十章：“治大国若烹小鲜。”与之完全吻合。烹饪，正是把旧的材料变成新的成品。而这个过程，正是和合的过程。现在和合，由互补性互动之和，到合为一体，获得了变旧为新的含意。烹饪和化学反应是变旧为新的一种形式。此外还有组装，旧的零件组合成新的机器，纯物理变化。嫁接，旧的嫁接，生出新的，这是生物变化。对于人的心性活动，首先是认识、解释，相对于时空有局限，有跨越。有同异类、级相对性，有共同本质相通绝对性。合化，融会贯通，升华提炼，变旧为新。而社会功能则必须组装，组装过程有去留、增减。而活动手段、方式、成果之内容形式则可以新旧嫁接。目的是升进、变迁、发展。非简单破旧。

怎么办？“鼎”是“元亨”，大变通。当然比“革”要难得多。第一，要“巽而明”，顺道、顺势，必须耳目聪明。《左传·昭公二十

年》晏婴对齐景公讲和如烹饪,难在材料、五味、火候都要“济其不及而泄其过”。顺道、顺势具体化为了量的适度。不及(不足),需补即增益;过了,需泄、减损。目的是“成”。“平其心,成其政”。政如烹饪、音乐(声音)。第二即“柔进上行”。“得中而应乎刚”。成新也是动变,但绝对不能越强、猛越好。要适度,即“得中”。互补的前提是均衡。所以必须“柔中”,柔和而均衡是巧劲、“上行”,升进。必须由“柔中”居尊位而支配全局。而“应乎刚”。体柔用刚,感应成和。

《象传》谓之“正位凝命”。正位赋予新生命。

《老子》第六十章要求“不相伤”、“德交归”。所得因交而归于和合。五十九章“啬”,行多用少,节省能量。“早服”,早归正常。“谓之重积德”,“深根固柢”,重在根本。成新,先成根本。这才是“长生久视之道”。革求快,成求长久。

反之,“柔中”变刚猛,必相伤。难免出现“鼎耳革”(三爻辞),鼎耳都烧掉了,鼎里的东西还能不烧焦;“鼎折足,覆公餗”(四爻辞),餗:粥,膏,鼎足一折,全翻个了!为什么不能成新?烧坏了,翻倒了。《易传·系辞下》:“德薄而位尊,知小而谋大,力小而任重……”不能胜任之象。

(3)震动:成新是一种温和、适度的动变状态。通过互补性互动,实现和合,变旧为新。震动是一种比革除更简单、直接、急促、猛烈的动变。《易》之“震”,最形象的代表是雷或地震。体现威慑力、震撼力、冲击力、爆发力。前者转化为后者,性质、状态正相反。二者也有必然联系吗?有。成新太难,配方错了,火候错了,不能成新,成物无用,只能推翻鼎抛弃物。

对于人的心性来说,震是情绪冲动,暴怒加入精神、人格权力的力量,也能形成威慑、震撼、冲击、爆发式的效果。对于社会,如《老子》第六十二章所言:“美言可以市,尊行可加人。”“市”,广为传播;“加人”,支配人。“尊”,权威、权力,也有巨大的威力。“震”是“动”,是“起”。

《易经》，“震来虩虩”，是惊恐之貌，但主事者仍能“笑言哑哑”，谈笑自如。这是为什么？《彖传》说，“恐致福也”。“震”还能致福，给我们带来有利。这又是为什么？“后有则也”。即《象传》所说“恐惧修省”，恐惧中修德，改错，省悟由震至常之正道。“惊远而惧近”。早做防范反成大业。《老子》第六十二章谓之“坐进此道”。

4. 终止：震动，越强、越大、越猛、越快，耗费能量越大，终结、停止得越快。动变静越快。至动为雷，至静为山。《易》谓之“艮”，“止”。

“艮，止”，只能无咎，没有过错。怎样由震动到终止。《象传》强调一个“时”字：“时行则行；时止则止，动静不失其时，其道光明。”及时顺道、顺势，确定行或止、动或静。正像由强、快震动转化为常态运行于正道，当然光明。

《经》有“艮其背，不获其身；行其庭，不见其人”。甚难懂。《易传》解作“止其所也”，“上下敌应，不相与也”。“所”是空间位置，因性、量之相互作用，终于因力量对比平衡，各自找到自己所停的空间、所处的位置，安静地呆在那里，才叫“止其所”。“敌应”，不相感应；“不相与”，停止互动。所以只能“无咎”，谁也没有过错。对于社会，这时最需要的人的心理素质是“思不出其位”。社会功能、利益、位置已定，你只需思考，如何尽本分，安职守就可以了。

《老子》第六十三章说，“为无为”，止动于道；“无为自化”，化于道；“清静自正”，正于道。“抱怨以德”，怨生冲突，德生和合；“图难于易”，“为大于细”看难处多故终“无难”。正是止行随时、随势。“事无事”，则是进入正常当然不会出事故。前提正是各就各位。“味无味”，“味”是一种感应，“见”、“获”都是感应，各行正常，当然不需要更多的感应。

5. 渐进：静极思动，止邪正道，必然能循序渐进，于稳定中求进益，缓和较慢地量变。《易》谓之“渐”。如女子出嫁“女归

吉”(归,归宿);如大雁缓缓飞行。进入新的和合有序。为什么不能急进、激进?因为刚止住了震动,已经耗费了太多的能量。比解除内部艰难耗能大。

具体化:《老子》第六十四章赋予渐进三种含意,“千里之行,始于足下”,是位移,位置变化,移动了一定距离,瞬间即在此又不在此位置。“否定之否定”,作用力对动体质量的战胜。

“九层之台,起于累土”,是积累、聚集使量、形、能、势增大。距离,发展为立体空间。

“合抱之木,生于毫末”。“毫末”,一粒种子太小了,成长成参天大树。生物有机体瞬间自我否定。自行解决矛盾,自行成长、发展。

人的心性,认识层级、领域的位移,信息、能力、心理成果(解释、评价、应变经验、行为规范)的积累,以及外知—内省,外部成果和内部精神、心性的有机发展,与之同理。外化为社会运动,物化于社会媒介、手段、组织的运动,与之同理。

对策:只两个字“利贞”。利于正。“进得位,往有功也。进以正,可以正邦也。其位刚得中也。止而巽,动不穷也”。《彖传》进为了得尊位。刚得中,处中心位置。进则可以在止震以后,巽一顺于正道,正位、正应;动则无穷,可以长久。急则短暂,缓反长久。

这时需要什么样的心理素质?“居贤德,善俗”。贤德体现道,“善俗”优化、完善民俗道德。

《老子》第六十四章把渐进之道概括为两个字“自然”。“以辅万物之自然而不敢为”。这是“正”“巽”(顺)于道的另一种解释,“道法自然”。具体表现为两点:第一,慎始,“其安易持”,震动终止,位置、结构稳定叫做“安”,这是渐进的前提。“持”,拿住了,不要轻易放弃。“其未兆易谋”,“兆”,变之微小。谋于未变,比曲谨周密、小察机警更进一步。“为之于未有”,始于未有才叫做创造,成新,不论是组装、合化,还是嫁接,都要预知法则,预绘

蓝图。“治之于未乱”，防患于未然，乱、患、祸害出现的可能都预先估计到，采取预防措施。渐进能不正常进行吗？第二，经过“无为”，不自作主张强为“无执”，不依仗既得功、势苛求；只剩下“慎终如始”了。“得位”为终，实现目标为终。终将再开始更慎。

《孙子兵法·兵势》：“乱生于治。怯生于勇。弱生于强。”也是“慎小事微”之道，察微防患。

6. 归宿：进必有所归，有个终点，进入终止状态。一稳定状态。二确定形式。位置、结构、性质都确定了。量变转化为质变，本质确定，生物成熟，不再大变动。相对稳定了。相对于定性。还有绝对意义的终结，一切都结束了，生物的死亡，宇宙的死寂。《易》“归妹”“女之终也”。女子的归宿，结婚成立家庭。

《经》“征凶，无攸利”。社会刚稳定下来，最怕的是征战，冲突，当然“凶”不利。只适合“悦以动”，喜悦性的互动即互补性、和合性的互动。但终于“不交”，感应越来越少。“位不当”，位不正。“柔而刚”，柔上刚下，柔占支配地位。

故《象传》强调这时需要的心理素质是“永终知敝”。进入长久的归宿、终结状态，必须知道其弊病，隐患、问题，潜在危机。

《老子》第六十五章，“善为道”，“元德”，表现为“常知楷式”，知道常态模式，稳定的模式。对于社会即社会结构、关系、运行机制，“乃至大顺”。

#### （六）变势调、治，人为应变因素的运用

1. 盛大：稳定，成熟，常态自然增长，缓和增益，终于造成物大、量多、形盛、能强。《易》谓之“丰”。自然界生物长大、繁殖；人心性有了成熟的解释体系、观念、人格，就具备了不断增大的创造力。社会成熟、稳定，物质财富（市场经济采取价值形式）、信息财富（高级形式是精神财富）增多，总量增大。富，即丰。必然强大。这是顺向必然。是客观存在的总量。不同于“益”的增量；也不同于“有”的占有状态；“畜”的增量过程。而且具有综合性，不同于“壮”仅限于能量。



如何致丰?《易经》以为“丰”是“亨”通的一种表现形式。如“王假之”,“假”为至,致,“拥有”。《彖传》“尚大”即形容其拥有之大。又如“日中”,日行中天,“无忧”。《彖传》解为“明以动”。《象传》以为又象“雷电”,如社会“折狱致刑”。“折”,明察威断。

而《老子》第六十七章,认为最大的是“道”,而“大似不肖”,大反而不像大,至大无形。提出致大“三”宝:“慈”,是仁爱的高级形式,全面的关心、爱护。“慈故能勇”,勇于创造、勇于保卫成果。“俭”,自己节俭,省下来才能给别人。“不敢为天下先”,不争,无夺,没有冲突。故能“成器长”,为万物所归。“战则胜”,“守则固”。

2. 外向:“盛大”,到了“穷大”,超过了极限;必“失其居”,失去原有的空间位置、系统状态、性质特点;“亲寡”,内部的亲和力和减小。反向转化于外向。《易》谓之“旅”。如水之外溢,火之蔓延,在山顶上呆不下去了。人的心性外向,倾向于外部反应、表现,超过了德、智极限。《老子》第六十八章概括为三个字:“武”,侵犯别人;“怒”,爆炸式的情绪反应;“争”欲望冲动,争夺好斗。在社会必反映出冲突乃至战争。

但是为什么“旅”还能“小亨”?前提是“旅贞吉”。亦谓之“时义”。行于正道及时外向发展,当然吉了。具体对策:“柔得中乎外而顺乎刚”。柔得尊位支配全局,而行中道,善于内外平衡。外求均衡互补;而总体“顺刚”,理顺关系,顺应强势,这是外向发展的决胜因素,也是向外借势之妙招。而追求的正是“止而丽乎明”。“止”,静守,静观,静思,静因;“丽”,附丽,寻找支撑点、增殖点,以至繁荣、壮丽。而前提是“明”,明势,明道。明才能顺。

这是什么?正是追求一种互补性的外向发展模式。外向发展不是搞冲突、挑起争端,以至于战争。《老子》第六十八章谓之“不争之德是谓用人之力”。不争而能得到、能借用外力,正是外向发展的佳境,体现大道。“是谓配天古之极”,古极的本源。

天,宇宙的本源,正是道生万物而不争。“生”,在这里我们引申为助人之生。“不自为大,故能成其大”,不求得反而自然有所得;不争,所以没人能与之争。借用外力“用人之力”,用之于无形。此外向发展之最高境界。现代社会经济外向型趋势,追求互补、互利是正途,优势互补,取长补短。资源互补、技术互补、人才互补……更重要的是文化互补。东方的道德观念、合力行为模式;西方的自由观念、活力行为模式互补,才能都更加完善。

但是,外向发展,搞得再好,也只能“小亨”。为什么?内为本,为基础;外为末,为辅助。外向发展为了补充、充实、增强、完善、优化内部系统。外部条件搞得再好,内部失衡、混乱也没有什么意义。反之外向发展消耗能量过多,反而会削弱、破坏内部系统。过分外向反而使内部多失去位置、常态、结构的稳定性。

(3)内顺:又是反向必然的。外向发展“失居”,远离固有位置、常态;“亲寡”,内部亲和力减小。到了一定程度,“无所容”的程度。内部起了冲突,导致无所容。外向发展,也就到了极限;在外也“无所容”了,没有发展的余地了。因为没有内部系统完善的保证和力量的依靠,外向发展已经不可能了。只能转化为“内向”。“入”,退回内部系统;“内”,外显转化为内涵,《易》谓之“巽”。巽即顺。调整理顺内部关系,增加亲和力,增大凝聚力,完善互补和合体系。

怎么办?“申命”,为了“行事”。对于社会调整、理顺关系,靠什么?政策、法令。《易》之“巽”象风,无孔不入,普遍施加作用于地上生物。恰恰是外部普遍作用引起个体内部调整的例子。《史记·律书》《黄帝内经·素问》都论述了四时十二月风的不同作用,对生物、人体、心性的影响。对于社会,政府的政策、法令如风是天的命令,也具有普施性。《管子·重令》视之为“国之重器”,为“治民之本”。兴利除害,惩恶扬善。不仅可引导民业方向,用利益引导;而且可以引导风俗、观念、行为模式、心性活

动的方向,用奖惩(罚)引导;当然还有舆论、人格引导。对个体导向,总体关系就理顺了。

再具体一步,“刚巽乎中正而志行,柔皆顺乎刚”。刚健中正,强有力地推行中正之道。“志行”,行道;“巽”顺于道。强大有力,居支配地位;但又巽顺、谦逊。“志行”的目标正体现“道”(自然法则)。终于使刚上柔下,职和能一致。这正是关系理顺的标志。和合有序重新建立起来。当然可以“利有攸往”了。但因“巽”是以退求“亨”,故只能“小亨”、小通。

《老子》第七十章谓之“言有宗,事有君”。“宗”,依据,本源。万物之本源是“道”。君,主宰。主宰事态发展的,也是“道”。“申命”申的正是“道”,故“吾言甚易知”。“行事”,遵循一巽顺的也是“道”,故“甚易行”。天下之凡人莫能知,莫能行。只知逐欲求利强为,自己蒙住了眼睛、心智。所以“知我者希,则我者贵”。能知的人越少,以之为准则的人就越高贵。

这就揭示了一条规律,面对同样的普遍的外部作用,各个个体作出的反应不同,对自身性、量、动、用的调整的幅度、力度也不同。这也是总体理顺关系的困难所在。

类似的例子,现代社会企业面对双重外部的普施作用。国际市场的价格风(商品供给需求关系变化风)、汇率风(各国货币供给需求关系变化风)、利率风(投资供给需求关系变化风);本国政府财政(税收、支出)、货币之供给、价格、公共福利(影响消费购买)、就业政策法规变化。生产性质对普施作用反应,有刚性或粘性(不易相应改变),弹性(反应幅度),企业经营管理反应有定性(或惯性)和活性(灵活程度)。“道”在这里表现为规律性的变化,能“知”,相应“行”的企业,变压力为动力,能自我优化。

4. 内治:“巽”,“入”“伏”根据外部变化,调整、理顺内部关系,必然进一步要完善内部系统。调整同时进行治理。内部治理见了成效,成果外现;众皆喜悦。《易》谓之“兑”如泽水润万物,万物皆悦;众皆受益,得到好处,当然会喜悦。对于人这不仅

限于生物本能的物欲、性欲满足的快乐；更有精神追求、文化成果和人格优化，更大满足的快乐。调一治顺向必然中，有内优外显反向转化。

《易》“巽”之“小亨”；到了“兑”才“亨”完全通。怎么办？如何实现治理的众悦即和合生利的效果？“刚中”则实，能够“利贞”。悦而违刚则陷，悦而不正则邪。成了谄媚取宠，妖邪惑人。刚的实力，要体现于“中”的善于平衡，“正”的顺道。“道”在这里可以具体化为治理的规律。但仅有“刚中”是不够的。还需要“柔外”，则接物以和。刚而违悦则暴。“巽”，则柔长而退顺（顺刚，刚上柔下）；“兑”则柔消，但外现于尊高，才饰言笑能销赫赫之威，能屈堂堂之势。刚中制柔，为悦和之妙境。这正是“顺天应人”之道，或者叫做顺道人应之术。达到什么效果？用民，“民忘其劳”；“犯难”，“民忘其死”。这才是“保和太合，各正性命”。治之最高境界。

而这时需要的心理素质，只需“朋友讲习”。辨道明论，以求悦正之应。

《老子》第七十二章指出“治”，只在“德威”二字。“威”，使民畏，“民不畏威则大威至”。“不畏威”，纵欲胡为，百无禁忌，则只能用大威为严刑酷法来整治。而德正是生，创造和合生利的社会环境。“治”为管理者“无狎其所居，无厌其所生”，不嫌自己所居住、住所的空间狭窄；但永不厌烦自己创生、救生的义务。任德不任威，至少任德为主，任威尽量减少。这就需要“圣人”的心理素质，“自爱不自贵”、“自知不自见”。自爱外示观念、行为模式；内藏人格、智慧。但不自己刻意去表现，“盗夸”，乃至冒险。“刚中而柔外”，有真本事的人，必不猖狂。自贵必自夸。

圣人之德，如天之道，也是治理的最高境界，“不争而善胜”，即“无为而无不为”，花小的力气取得大的效果，只有以和合生利，代替争夺谋利。“不言而善应”，天行于道不言，治亦行于道而不用言；众以顺、逆应以吉凶，顺道主动积极响应；这正是影响

力。“不召而自来”，顺应而来，物应天时，人应圣德，这是号召力。“殫然而善谋”，“殫然”，宽缓而绵延不断，时间连续，空间延伸。垂象示兆，兆以时空条件揭示变的必然性，谋于必然，还能不对应从容，众相顺从，这是感染力。远胜于“威杀”的压力。这正是“顺天应人”的最高境界。结果是“天网恢恢，疏而不失”。

古之法家，如《管子·权修》，一手是“厚爱利足以亲之”。厚爱，施利，产生亲和力；一手是“明智礼以教之”。上以智、礼教化民众。最后才是重视法，爵服加于义则尊，刑罚审于法则杀有罪赦无辜，才能“用民于死命”。

现代之企业管理，“经济人”“模式”，则近于“威”，只不过用经济手段代替了刑杀手段，任务与报酬量化联系；“社会人”模式、“决策人”模式则加入人际关系因素和自我价值实现因素，人才由机器零件被还原为人，有感情和精神追求的人。亚洲国家更有引入儒家思想，“德治”，“上仁下顺”的管理模式。但都未达到《老子》道家自然感召的境界。只有信息社会成熟，创造力上升为第一生产要素；“自主管理”模式，伙伴、师友关系代替了上下级领导关系，才会出现师友讲习的管理模式，真正以自然法则代替人的治理。实现共顺互应的治理之境。

5. 涣散：“兑”之外显，喜悦，必带来涣散。《易》谓之“涣”。自然现象，如草木过于外显，必上强大而下柔弱，根干无力支撑；则必散乱匍伏于地，这是《老子》七十六章讲的道理。人的心性，外显必情绪化，喜悦即其表现形式，心理能量处于释放状态，精神发泄处于自由放任状态，必离开固有的思想观念、目标信念、评价标准、道德准则，快乐原则和现实原则、理想原则将发生冲突。对于社会追求外显，过于追求外表的“荣观”，而忽略了基础的承受能力。上求快乐，就要发生“民之饥以其上食税之多”（《老子》七十五章），“终至”民不畏死；“奈何以死惧之”（《老子》七十四章）。广大民众都不怕死了，威杀、刑罚还有什么用，社会能不乱吗？如前所述“睽”分，可以抽象为距离加大。那么“涣”，

“离”，“散”，则是空间扩大，密度减小，因而系统原有性质淡化。“离”，离开原有位置，当然也就改变了相互作用的力量对比、结构和性质，处于瓦解、崩溃之边缘，内部能不乱吗？

那么《易经》还有“亨”“利涉大川”，这又是为什么呢？如何实现？对策是什么？

第一条“刚来而不穷，柔得位乎外而上同”。刚来而下，正是寻找支撑点，如“坎”陷入危机。只要找到强有力的支撑力量，就会重新聚集力量而“不穷”。《老子》七十六章开出的药方是：“强大处下，柔弱处上。”并提出“人之生也柔弱，其死也坚强”。柔弱恰恰是富有生命力的阶段，坚强“物壮则老”，接近死亡了。这叫做“固本用柔”。“兵强则不胜”，恃强必骄，盲动则缺陷暴露，易于被对手战胜。“柔得乎位”，就是柔而正。柔行正道，无坚不摧（柔在四爻，刚在五爻）。

第二条“刚来不穷”，“柔与上同”。看来关键在于“上”。故有“王假有庙，王乃在中”句。刚健中正，才能成为济涣之主，建功立德，聚众立道。古之祭祀、信仰又要起作用了。“柔得位乎外而上同”。刚聚上，柔凝下。再加上上下刚中支撑。重新凝聚之势便成。故《经》曰：“利贞。”而“利涉大川”，象征大事业、大风险。

6. 节制：涣散，离位，散构，失序。必然需要制止。“止”，《易》谓之“节”。止难，“蹇”中有论；止动，为“艮”；止变，为“归”（归妹），归宿。“节”，止离，止散，重新恢复位、构、序，恢复结构系统、正常的运行机制。可能小做调整。

故“节”也是“亨”的有效手段。“节”是“成”的标志：“天地节，而四时成。节以制度，不伤财，不害民。”天地以气序为节，阴阳损益盈虚，以节气为标志。人之心性，以具有坚定的信念、信仰的目标和人格、观念为气节。“气节”为成熟的标志。社会则以形成制度为成熟标志。

怎么办？如何运用？“节制度数”。

“节”《彖传》“当位以节”。“当”是正。正位,刚与柔,轻与重,上与下,各就各位。“节”是合。合于特征标志。古之符节特征必须吻合。天气,节之名称,必须与其气的特征吻合。特征标志叫“纪”。“当位”、“正纪”,才能“命差”。位纪“正”,标准化。“命差”,找到节位名称应有特征标准和气的实际特征之间的差距。人的心性和一切体性、量、位、用同理,都有实与名之辨。进而因为“刚柔分”而形成结构系统、正常的运行机制;体现自然法则的规定、规则,在社会即制度、规范。特别对个人之间的互动,和组织对个人制约;时间延续的程序;空间结构制约下相互作用引起动变的机制,被符号组合标定。个人或小群体的性、量、位、作用、动、变,同样可与之比较,进行实与名之辨。

“制”,“中正以通”。要想“亨”,“通”;必须“制”,“止”,止于“中正”。位纪相符合,名实相一致。把“止”放大,就是控制于特定范围。特征标志;规则规定,都可以界定一定的允许范围。社会功能、利益、人格、情感、行动、损益、进退、上下,都有一定范围。现代控制论,可以用解析几何坐标图上的区间表示。动变用线条描述其轨迹,这也是“象”。“中”,就是控制和平衡术。标准、规则都化为了目标值。控制,可以以平衡力抵消外来的干扰力(扰离目标值);可以平衡内部进退、损益、上下的量、速,在社会即物质、能量、人才、货币、信息的分配、流通机制。内外综合平衡,反应,适应。程序控制,结构、运行机制控制,选择优化控制,反馈学习控制,全以此为基础。

“度数”,量化调节。《彖传》叫做“刚得中,悦以行险”。制度动化为控制,控制量化为调节。目的是实现、再现“悦”,众皆喜悦之境。在社会即功能(职能)、利益、人格(才德)一致。而过程有“险”,阻力、危险。所以惟一的前提条件是“刚中”,刚健,强有力的平衡力量、调节能力,居领导地位,中心位置。不仅能量调节,用于平衡内外、进退、损益、上下,达于细化、活化;更能对内外干扰产生的阻力、危机,及时制止、排解。这需要极高的心理

素质,特别在量化适度上,更难。“苦节,不可贞”控制得太死、太过分就会起反作用,自己制造出阻力、危机。所以《象传》强调:“制度数,议德行。”在控制、调节以实现制度的过程中,必须经常评议“德行”。《尚书·虞书》:“同律度量衡,日久或差,同之以律。律者节也。人之德行亦有定节。”“律”,如音乐旋律,必合拍节。衡量度数,久亦有差,以律之标准合同。人之德性表现于行为,道理一样。自我反思还不够,还需要发动众人评议,才能够严于律己。

《老子》第七十七章说:“天之道”“高者抑之,下者举之,有余者损之。”而人之道则往往相反。圣人之道象天之道,调节抑举,损益。故本人需有“为而不恃,功成而不处,其不欲见贤”之德,谓之“有道”。

7. 信常:“节”以制度。制止散、乱,以调节、控制建立稳定的结构系统、正常的运行机制。现在顺向必然走到维持稳定、信守正常的阶段。《易》谓之“中孚”,“孚”就是信守。也是“利贞”阶段。利于贞正即信守正常。信守正常,如豚鱼定期沿固定路线游至固定地点。故《经》有“豚鱼吉,利涉大川”句。

怎么办?“柔在内而刚得中。悦而巽,亨乃化邦也”。中孚以利贞,乃应乎天也(《象传》)。

“刚得中”,居上下之中位,为信之实;“利贞”“应天”,则“巽”,顺行正道。“刚中”,在这里表现为对正的至诚至信。正道,在这里具体化为结构系统正常运行所需制度、准则、标准,甚至量化为指标。“守常”,即守成。“应天”,如天时之气的正常,中平,无大过,无不及。如人体之正常运行,形神俱充。如《礼记·中庸》所论性体现道,道统率性。“发皆中节”。合性达道才能实现和合、正常。“庸”,即“常”。“中”,结构之位,运行之序,吻合、均衡,才能正常。

靠什么?至诚,至信。诚“尽人之性”、“尽物之性”,在运行中尽量发挥人、物之性,才能“达道”,到达自然法则要求的准则、



标准。而“达”的前提是“明”、“行”。而“至诚无息，不息则久”。这也正象天道，“天行健”“自强不息”。不停地追求、探索、明白才能行达。进而长久，博厚、高明。那么“信”呢？是“止”，“止于善”。道，自然法则之真，表现为对社会、民众的善，有利、仁厚，具体化为“亲民”。“道”表现真的绝对性，现在体现于“德”——“善”的相对性。相对静止，坚守，“常”才能维持。所以“信”表现为“定”，稳定性，也是成熟性；“静”内外平衡、自我统一；“安”秩序性，安全性；而其前提是“虑”，选择，这是追求、探索、明达的结果。稳定是动态的稳定，是动态平衡。

但只有“刚中”，还不能“化邦”。还需要“柔在内”。柔内，中虚，为信之本。“刚中”、“合性”，“达道”的主心骨，能战胜一切阻滞、风险。但若要把它化为邦众的集体行动、共同信念，只有“刚中”是不够的。“柔在内”，人之柔情不仅能包容，更能融化，制造喜悦。故《象传》强调守常需“议狱”，“缓死”。稳定、正常的环境下执法从宽，而把德行教化放在第一位。

《老子》第七十八章说：“天下莫柔于水，而攻坚强者莫之能胜。”“弱胜强”，“柔胜刚”。“正言若反”。道与物反，虚与实反。柔、虚之境，恰恰为最高境界。守常也是如此。有了“巽”顺道，再有了“悦”，众悦，才能“化邦”，守常。

在社会，维持稳定，信守正常。巽一顺于道的解释系统和决策系统，德一止于善的评价系统和规范系统，悦一和于情的教化系统，合起来恰恰是文化系统。它恰恰是知、行、诚、信的精神成果，并且可以物化于载体（器物、文书）、媒体（传播工具）。

8. 小过：信守正常，行必有过。顺中有反。顺道，靠合性达道；悦众，靠柔内成化。总之是靠平衡、优化，而维持稳定、正常。但内外条件在变，和合、正常与失和、反常两种因素的力量对比在变，干扰，偏差，过错，必不可免。现在系统向失衡、劣化，不稳定、不正常转化了。本来控制、调节的量化平衡，就很难，更何况如《老子》第七十九章所言：“和大怨必有余怨。”“和”，中节、合

性；“怨”，失节，违性。大怨，大的冲突离散；小怨，小的干扰、过错。遗留问题，因条件变化，可以由小转化为大。而干扰、差错还可以产生新问题。《易》“小过”。

大过阳刚远胜过阴柔，刚决柔，非常举动；小过阴柔远胜阳刚，阳刚深藏、曲抑但在增长。

“中孚”阳盛，履中，保阴，而结信。故能阳和而不争，敦信而遂志。“小过”阴盛，乘阳，但不能灭阳（阳仍在长）。阴只能挟阳游虚，背利而入非。总体德不乘时，才不胜势。

在这种时空条件下，应采取什么对策？《经》为什么说“亨利贞”，“小事吉”？要想“亨”，以变求通。只能“利贞”，利于坚持正道、正常；“与时行”；随着时间推移，条件变化，确定如何行动，重新实现平衡、优化的目标、策略、步骤。但因“柔得中”，居尊——支配地位，柔又过于刚所以只有小事能吉、能通。“阳”刚失位而不中，故不可以为大事。要恢复正常也只能从小事做起，应时，就势，一点点切入、挽回、扭转。

“小事吉”，具体表现为“不宜上宜下”。“下”从基础做起，从根本抓起，先求小的有利条件，再逐渐扩大；一步登天，过必有灾。正如飞鸟上野而下室，上往而下来，上威而下恩，上施而下受。飞得过高，哪来的住处，吃食？！

《象传》强调这时需要的心理素质，是“行过于恭”，谦恭可以免过，有过求人指出、改正；“丧过于哀”，“丧”有损失，甚至丧亡，哀必出于至诚；力求挽回损失；“用过于俭”，自身节俭，才能施惠于人，补过求和，再造平衡。

这正是《老子》第七十九章“安可以为善”。求安，补过，和怨，只能为善。办法“执契”守信而施，“而不责于人”。这才是“有德”。只有德能补过；善能止过，终将恢复正常。

9. 完成：“小过”，经过改正，制止，弥补必然恢复稳定、正常。“定”《易》谓之“既济”，如大河已经渡过，大局已定。变革，经过“革”之大破，“鼎”之大立，震之大动，“艮”之大止；渐进而有

了归宿。经过内丰而外向发展；再转回内部调整、理顺关系，进而治理至众悦之境；聚涣节制，信守正常，改正小过，终至完成。

变革最后完成的标志是什么？“亨小”，大者既济，小者亦亨，济非一己之私，惠及全社会。《老子》第八十章具体化为“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”。《易传·系辞上》：“厚生”和教化两大目标都实现了。

如何实现？“利贞”。“刚柔正而位当”“柔得中”。刚柔各正其位，各得其所，正标志着和合有序的结构系统完成，也是稳定的前提。具体化，刚尊支配全局，行中正之道。“柔中”，居下位更处于平衡状态。正如人的心性，德占支配地位，而欲又能适度。又像社会功能—利益—人格获得平衡、一致。而各得其所，则是各在其应有位置，发挥其应有作用，进行正常的运作。前提正是力量对比平衡，各自运作适度，总体均衡。这正是正常的运行机制的特点。衡则常，常则安。“既济”刚、柔数量相等，逐位而交，虽不如天地交“泰”（刚下柔上整体相交），但也足以彰明经制、分清亲疏、扶抑高下、损益得失。而这正是控制、调节实现制度化的标志。

但是仍要警惕“初吉、终乱”，因为均衡难失衡易，成中有缺，正可能转化为反，条件、力量对比不能永远固定不变。调节、控制也不能永远准确无误。和合有序，稳定正常，都是相对的。正像静止是相对的。没有一劳永逸。

《象传》强调这时需要的心理素质恰恰是“思患预防”。居安思危，见序防乱，防患于未然。

10. 重新开始，周期循环。“既济”转化为“未济”，变革已经完成，但还会从头开始。反向转化也有其必然性。因为结构稳定中会有不稳定因素，成中有缺，正中有反，合中有分；运行正常中会有不正常的因素，各个要素单位运作吻合，均衡中，有偏差、失衡的可能；维持制度的调节、控制难度会加大，最终表现为系统能量消耗加大，需要向环境摄取的能量增多。机体会老化。

终于来到阳之“穷”，命之终。这时的空间条件是“无攸利”，不利条件大于有利条件，正像“小狐”又在渡河时陷入险难。

这时的空间条件最大的特点是“不当位”“既济”正位才能有序，正位的前提是力量对比平衡；“未济”位不正，则失去结构原有的秩和稳定性，前提是力量对比失衡。失衡条件下相互作用就由互补性转化为冲突性。正像生物体之患病，人心性活动思维混乱、人格自身起了冲突。社会秩序混乱，也必然使冲突增多，规模变大。需要重新开始，变革，定位，定构，定序，定性。“不当位”是矛盾的焦点。

但是“经”仍说“亨”，不通仍可以变成通，重建新的有序、稳定、正常。这是为什么？《彖传》告诉我们，只因为“柔得中”。“既济”靠“刚中”居尊，支配全局，战胜险难。“未济”柔中居尊位，支配全局；处于不利条件，柔、虚反为支配应对之上策，绝对不可强扭、硬拼。

另一个重要条件是“刚柔皆应”。而且柔皆顺刚而交。只有“交”互补性的相互作用，可以战胜冲突性的相互作用。以互补战胜冲突，以互补化解冲突。关系总会理顺。

这时最需要的心理素质是什么？《象传》强调：“慎辨。”处于不利条件，面对险难当然要谨慎，不可轻动，这也是必须“柔和”的道理。慎表现为辨。分辨性、势、位，总体结构系统成一缺、正一反、同一异、合一分，运行机制顺一逆，常一偏，均衡一失衡、序一乱，各种要素、因素，及其量、度，审时度势。才能经过感应、互动，重新实现正位所需要的均衡，重新建立稳定、正常。这个过程，也可能伴随着新的变革，去旧、成新、动止、渐归，内外调、治。

《老子》第八十一章总结，化偏为正，变失衡为均衡，重建稳定、正常。只取决于三个字：“信”、“善”、“知”。“信言不美”，信靠质朴，淳德，正道；而美是文饰。至德合性达道，功用直捷。难道还需要文饰吗？“善言不辩”，善在和合，靠互补诚意，至仁慈惠；辩是冲突的一种形式，以冲求变。既求互补，何必再起冲突。

“知者不博”，知是辨的前提，知的最高标准是“道”，最深层次的本质和自然法则。道，极于一，故不博。物博千差万别，辨需要统一的法则、标准。以一衡量博，才能辨。最高境界如“天道”之“圣人”，只八个字：“利而不害”，为物、为人、为社会创造有利条件，优化、完善的条件。兴利除害。“为而不争”。为善。求补，求生，何必争。

又回到“善”。“善之长”正是“元”，重新开始，重起本源。这不正是周期循环规律吗？到了“信”，就建立起正常的运行机制了。“元、亨”到了“利、贞”阶段。序—乱构变，盛—衰势变、安—危处境变；进—退动态变，升—降位变，量—质性变，交叉错综，总体周期循环。

而位变，源于体之材性，用于体之量势，应对体之动—静、交—合、亲—离、离—散，调治体之位、构、作用机制之变，种种技巧，全可用于预测之术。

## 结语 一道三术，辩证统一

《周易》“一道三术”，作为辩证统一的整体，最后对它再做一次融会贯通，升华提炼。最后得出的结论是什么？

《周易》哲理精神，从自然主义出发，揭示天一气，地一物，人性特别是心性，其变化的自然本源（本质、根源）和自然法则（规律）即自然之道。但必然通向人文主义，首先是人本主义，人心性之本，心理素质之本。而社会功能只是人心性功能的放大。人本主义必然发展为民本主义。而民之本不仅限于民之物质生

活,更重于民之心理素质。古谓之“教化”。

社会本质,体现人心性的本质;而人心性的本质,正体现天地自然的本质。自然哲学,心性哲学,社会哲学,综合辩证,中国古之圣哲发明了一句话,只四个字,全部概括为“天人合一”。不仅表现为调理阴阳,使生产、生活顺应自然法则;而且表现为人一社会 and 自然和谐统一。圣人“淳德全道”,德之淳真、朴厚,只表现为完全融入自然法则。人要超脱简单的动物本能和单纯的物欲需求。而最高表现形式是“天人合德”。人之德正体现大自然的本质,《易传》谓之“与天地相似”。那就是“善”,“仁”,好生,乐施。道之真,表现为德之善,外化为情之美。在这个前提下,才谈得到“提挈阴阳”,支配一主宰,统摄,涵盖;“探微索隐”,运用自如入微妙化境。

《周易》象数,以独特的描述形式、模拟手段,表现认知、揭示的自然法则;并以之为工具,进行变化的预测——见先兆,知变化;见条件,知结果;得规律,预见未来。只因为掌握天—地—一人变化的联系,宏观—微观变化相互作用的机制,联系制约性揭示变化的必然性。这可以看做是科学性的领域,和现代自然科学、心理科学、社会科学相通。模型的制作和运用靠的是一种独特的思维模式。但在无模式领域只能靠直觉灵感。但认知背后有道德力量的支撑、推动、定向。

从创造力的角度看,这只完成了一小半。更重要在应变,这是最终目的。科学的抽象解释,艺术的形象塑造,智囊的应变对策、决策,道德的行为规范,是从不同角度为应变以求变、成变向有利服务。应变是创造力的集中表现。当然更直接的还有技术手段的发明和物质成果、精神成果的设计。

应变应体性处境之变,动态、量势、位构之变,最后体之材性本质之变。前提是辨性之同异、正反;势之盛衰、强弱;构之分合、聚散、序乱;变之缓烈,动止、革成,这还属于知——科学性的范畴,但后面有个出发点和原动力,那就是道德理性。只要一进

入显性,用势,和外调、内治结构系统的领域,德就要越到最前面,发挥其感召力、吸引力、承载力、包容力、震慑力、同化力、冲击力、融化力……最终只表现为行为模式和心性——行为倾向。如利益公私倾向,需求物质、精神层次倾向;解释客观、主观倾向,深浅、宽窄倾向;评价标准—尺度公益—私利倾向,主观—客观倾向;目标决策要求高低,急进—稳进倾向,正确—错误倾向;制度、标准、规范正偏、宽严倾向……

精神成果,源于认知所得信息、知识(学问)、经验,更受道德理性、人格品位的实际运作。正像原材料,被放入特定空间框架、能量、催化条件中,即如化学反应的容器、炼钢的熔炉中,被“交合、化生”。而精神生产的运作,只是人的思维操作加直觉灵感。不论最后成果、产品,采取抽象、形象什么形式,其升华提炼的结果——“道”,主观化为“理”(不是邵雍客观存在之物理);和“德”共同进行思维操作,最后只剩两个终极形式;“观念”和“境界”。它们都统帅和制约“术”的技巧,成为制作一切精神成果、产品的最终决定因素。

观念构成思想,思想支配行动、行为。是自然之道和人品之德相互作用、融会、升华、提炼之结晶。

境界:“境”是形象构成的特定的时空场景。界是抽象的高度、层次。形象表现本性和反应之情;抽象客观事物之本质形成概念,加入主观德性需求就是观念,古或称之为“意”。形象中有抽象,成“意境”。从形象中抽象出“观念”叫做“境界”。应变,运用抽象的观念。但具体运作、操作于具体对象,条件及其变化的事件又必是形象的。应变之术,操作的技巧,源于科学的抽象,但本身又是一门艺术。二者的中介就是对策、决策。受观念、境界双重制约。

而术之技巧只是应变之能力、才干之灵活运用,运用于、作用于客观对象、条件和变化之事件、过程。促使变化向主观需要的有利方向发展。应变、求变,为了成变。成自然环境、社会之

改善,趋向完善;成个人事业、身体和心理素质之改善,趋向完善。谓之成功。

《易传》特别《系辞》心性哲学贯串始终。邵雍《皇极经世·观物外篇第十二·心学》对其解释,抽出专论,颇为精辟。现代心理学由西格蒙德·弗洛伊德,卡尔·古斯塔夫·荣格,到戴尔·卡耐基……无不与之本质相通。惟上升到哲学高度,我国古圣贤更胜一筹。升于哲理,化入实用。以心理素质运用应变成功,便是其共同主题,今只能摘要略论。对前面各章论及此学之点,做一总结。

### 1. 心一道之学

“道法自然”,作为观念,可以叫做“自然观”。人本自然,自然本源于微、弱、静、虚。可以叫做“本源观”。《易》谓之“元”。现代所谓“真理观”,可以理解为认知之理,求道之真,真理反映的正是自然法则、客观规律。越真必越细,必然进入微观世界,最后只剩微粒子和能量。这是万物之本源。

而境界之最高,恰恰是自然,进而本源。微妙之境(微变为妙),虚境。故术之技巧元妙,求运作于无形。投入最小的能量,获得最大的功效。如何实现,形成和运用?

《易传》“乾知大始”,始即“极”。邵雍说:“心如太极。”“定则静,静则明。”自然本源,始极是虚静;人本自然也必须以虚静为前提。清除杂念(私欲),排除干扰(外变),净化灵魂。冥想专注于“道”,自然法则之本源的始极。这是开发脑力资源的最佳状态,创造力的源泉,活化思维的前提;直觉灵感通向未知领域,未来世界、尚未开始的变化的先兆,《易传》谓之“神”。再加上想像力等开发性思维,就可使思虑先于变化。邵雍称之为“先天之学”。新、奇(异一独特)、变(向反转化)的大门被打开了。

但虚静为了实动。由《易传》《礼记·大学》到邵雍“心学”,无不把开发心性,开发思维活力的原动力,叫做“诚”。邵雍说,“至诚可以通神明”,“不诚则不可以得道”。“诚者,主性工具”。诚,



是心理驱动形式。诚,不息,“自强”的原动力。不断投入心理能量,不停地追求、探索。表现为迫切的需要,强烈的动机,热忱的心态,求知、求新、求变的欲望冲动。为什么?“通神明之德”(《易传·系辞上》)。神通向明,明道;“德”即得,得道,掌握自然法则、变化规律及其本源、最本质的东西,这是创造过程通向成熟的结果的必由之路。也是冥想中迸发出的思想火花,变为成熟的构想的大前提。是本源之智。

而驱动的方向,不仅表现为愿望、动机指向,而且表现为情趣、偏好。长远则为理想即“志”。预见危机有恐。“圣人通天下之志”。

## 2. 情理之学

“反者,道之动”。自然法则之集中表现是因动向相反转化。这是变的内涵。性之新旧,势之盛衰,位之高低,动之进退,构之序乱……全分正反两极,而中间过渡为异。变之通,通向有利完善。在自然叫“进化”。

观念是“变通观”。应变激发那推动行动之情,发必中节。节我心之度数,表现为节情动、行动之度数,中物理之自然。物理,物结构形成、组合、变化之理,正体现自然之道。做到这一点就能“感,而遂通天下之故”。故,已发生之事。邵雍,“揆物之理,度人之情”。“揆”,就是审视、分辨,“度”是衡量节制。这就需要审辨观,而审辨的依据、标准则是“价值观”。而审辨的前提是透彻理解物理—变则,自然法则,客观规律。人为之术含变通之道。《易》为“亨”。

事物有正反、奇异,人对它的理解也有正反、奇异。领域、层级、视角不同,生产出冲突性的信息、见解、观念。理解产生的解释体系,包括抽象的论述,形象的描绘,对策、决策方案的说明;审辨产生评价体系,对性势、位、动、序、变种种解释,评价其真假、利害、善恶、是非及对策、决策实行之功过。它本身就具有批判性、挑战性,产生冲击力。价值观引发文化冲突。为观念中之

至刚至强。

而批判、挑战,以求变通,本身就是在营造一种境界正本求变,兴利除害,成善去恶;本身就是在显示刚强的威力。用反求正,就是在营造一种崇高的境界。

如何形成?运用?邵雍论以“德器”容物,容才能识、辨。“以学问高天下”。崇高,源于学问积累,这是强化解释体系、评价体系的前提。他说:“刳割者才力也,明辨者智识也,宽洪者德器也。”德,得之道——理多,则心胸宽阔,胸怀洪大;“智”——知物理、变则,才能“识”——辨真假是非;“刳”的敏锐洞察,“割”的坚决判断,源于思维的活化。正反、奇正辩证,正是术之技巧灵活性的灵魂。反向思维,可以化反为正,变负面作用、情势为正面作用、情势,给人带来希望,给人的生命和生活带来充沛的活力。探微之细化,加正反辩证的活化无敌于天下。伴随自我评价,缺陷经过倍加努力可以激发出强项;竞争和挑战,外来的压力,恰恰是激发自身潜力、斗志的最好机遇。自信产生了。

这是理智理性系统,深刻的认知,加上正确的辨识,产生解释体系、评价体系,给驱动方向注入强大的活力、生命力,表现为对理想和价值观的确信,就成为为生命、生活导航的信仰,澄清信仰,确立信仰,终生以之为奋斗目标,生活才有意义。信仰产生魄力。但面对挑战有忧。忧源于疑,不能确认。“圣人断天下之疑”。而断疑的结果辨明是非、善恶、功过,思想、行动、行为就分清了应该、不应该。凝固于心性,中国古代叫做“义”。它可以反过来促生本源之智。思维的活化有利于激发直觉灵感。理智认知,理性道德共同运作。

### 3. 才德之学

“冲气以为和”,冲引起变,变通向和。《易》有“和合”观,我们用现代语言可以叫做“互补观”。互补三阶段:“交”,相互作用包括“冲”的过程,作用双方、各方互相寻找、选择互补点。频繁相交,进行互补性相互作用,就进入第二阶段“和”,互补性长时

间互动。最后进入第三阶段“合”，互补性结合，形成新的和谐统一的结构系统。万物、人体、心性、社会群体都是这样形成的。和合才能生利，产生优化的、更完善的结构系统。《易》谓之“利”。

人的创造，成熟的标志是创构。创造出新的结构系统。大到自然环境、社会群体，整体性结构；小到一个需求对象、运作手段，也包括一个艺术形象、抽象论述、决策方案，个体结构。和谐是完善、完美的标志，理之真，发展为构之善、美。刚强的威力转化为柔和的优美。而优美也是一种境界。当然刚中有柔，体刚用柔；柔中有刚，体柔用刚。再加上虚实、微大体用之辨，就进入术的领域。

邵雍说：“才不可恃，德不可无。”进入互补、和谐统一阶段。德之包容更为重要，没有好的容器如何合化出和谐、统一的整体来。德更能主宰才。因为立德本道，智识明理辨物的过程正是以德合道的过程。德支配行必顺道。随物而化。前提正是“忘我”。放弃私欲之“意”、“必”、“固”、“我”。天人合一，实际是道、德合一。理之真与德之善、情之美合一。

现在“才”的定义也发展了。邵雍说：“经纶天地之谓才。”“经”是经纬，“纶”是脉络。经纬是静态结构，脉络是动态作用机制。经纶之才是结构、机制设计之力。思虑先于变，但顺理而通，非以私意强通。“事无大小，皆有道在其间”。容物、成事，只因合道。个人行动的自由表现为顺道、顺理、顺势。顺理才能成章。章就是结构。设计实现靠行动，行动选择的自由，自我灵魂、生命的主宰，理想一志和信仰的坚定意志，全来自以德合道，以才驭物之性、势、动、变。掌握规律，才能获得自由、自尊，尽到责任，获得成功。把外在的强制力变成成功的推动力。在前进的路上，还有什么难题不能解决，还有什么障碍不能扫除。惟其如此，悲观和忧郁才能被乐观的信心和坚强的意志所代替。

这是综合确定——决定原理。决定如何行动？行动的目

标,策略(包括战略,战术)具体应变对策。行动方案。确定是终极选择,而解释体系、评价体系,提供的道、理、德、情,都是最后选择、确定的理由、根据。当然社会行动的方案决定,还需要各层级、领域、角度的代表人物的意见、方案,通过沟通、交流综合互补,最后达到趋同,认同、统一。

谁要能获得选择的自由,做确定的主持,认同的中心,不仅要最正确、最高明,最能掌握物理、变则之道;而且要最能获得各层级、领域、角度的人的拥护。最后才能行得通。所以德必最高尚。

邵雍重新解释“志于道”,“志”、“潜心”,潜确不拔。“据于德”,“得于道”,有形故可据。我提出的方案最能体现“道”、法则、规律,有象、数、器、神的具体事实为依据。“依于仁”。“德主于仁”故曰依。道体现于德,德则集中表现于仁,“仁,爱人”。法则、规律集中体现各层级、领域、角度绝大多数人的利益、需求、期望。这时理解理智功能之上,要加入感情色彩,依靠众人的感觉体验。“显诸仁,藏诸用”。显而用德,而藏诸用道、用理,更要存直觉灵感之“神”于灵魂深处。清和行止,与时谐行。(与时俱进)。

仁爱是人和社会群体活的灵魂,道一德,智一仁综合辩证,才能“成天下之业”。当然进入感情领域,面对道、德、智、仁的破坏必怒。

#### 4. 性一命之学

“知和曰常,知常曰明,益生曰祥。”和能常,不断优化、改善、完善,则“益生”。不断增益物质生活、精神生活需要的对象,人不断丰富自己的物质生活和精神生活,不断增强自己的生命,就是“祥”。至德,至美实现了,最后只剩下一个“信”字。《礼记·中庸》把信,定义为“止于善”。这叫做“中庸观”。用现代语言即“正常观”。建立、维持和合之正常机制,维持和谐的互补性互动,使互补性结构系统连续不断获得活的生命力。

发于诚,止于信,常于和,这也是一种境界。优化、改善,不断完善趋向完美的境界。

成构,定性,是内部系统;遭遇的环境变化是外部系统。应变,是以内之构、性、状态应外部环境系统之变。维持正常,守住正常,发展优化。

邵雍论“天人之理”,把修身养气,修心养性,观物明道,顺天应物,视为人理。而“天”代表自然环境,受天之命为禀赋时气,为先天之遭遇。而后天遭际时物,为观应对象;逢遇时运,为祸福条件,成败环境;巧遇时机,成败机遇,为变利成功先兆。当然有社会因素。为命之延伸,或谓之运。可遇而无法强求。性命之学现在发展为以内性应外变,求内性、外境之优化、完善。

这就产生了控制机制和人内心的反省机制。

控制的目的是护卫结构系统的稳定,维持作用机制之活力,即维持正常。办法是实现内部、外部各构成要素、变化因素各种形式的平衡。适应外部变化,控制住内部变化。谋求有利,才有可能进一步优化、改善、发展。这时需要的心理素质,即邵雍强调的“修身”,自身修养,修心、养气、养性。“内重”即“义重”,重维持稳定物理、变则提出的应该、不应该,全身心投入内外平衡适应、控制之术。就必须“外轻”“轻利”,必要时牺牲个人利益。对失得多少,智识深浅,仁用藏显,轻重较量等等扶抑、损益、升降、进退,“择善”、“随势”、“尽性”、“从理”。

控制所需要的心理素质,防微杜渐,严格缜密,适时适度,谨守程序,节制度数,护卫程序。做为心性,中国古学称为“礼”。实现中和平衡,则喜。这是成功的喜悦。

要使系统继续优化、完善,就需要反省系统。目的是超越现实,改善现状。那就需要找问题,弄清事实,重新开发课题,重新解释、评价,重新决定目标、策略、行动方案。所以反省是各种心理功能的综合运用。最终要超越现有的信息、认识、思想、行动及其成果。

这不仅是个学习过程,更是个升华层次,开阔视野,深入挖掘的过程。伴随着自我开发挖掘潜能,自我解释、评价挖掘问题,广听意见,综合辩证,融会贯通,升华境界,升华观念,提高技巧,增强能力、才干。《易》与邵雍的话,“复道”。错了,有过失,复归正道;“升德”提升自己的德性。最后才能再由诚走到信。而思是全过程。而最终成果是“意”。新的观念、意境。新的解释、评价、决定。要超越现实,超越别人,先超越自己。推理成为重要的手段。

这就是《易》贞,求正,在心理素质应变上的含意。以心理素质应变正是《易》的主题。

## 参 考 书 目

- 《诸子集成》，中华书局
- 《春秋左传集解》，上海人民出版社 1977 年 8 月第 1 版
- 《黄帝内经》，西南师范大学出版社 1993 年
- 高亨《诗经今注》《易经注》，上海古籍出版社 1980 年 10 月第 1 版
- 邵雍著《皇级经世》，清嘉庆本
- 《四书全译》、《尚书全译》，贵州人民出版社 1988 年 2 月第 1 版
- 袁珂《山海经校注》，上海古籍出版社，1980 年 7 月第 1 版
- 《周易译传》杨柳桥著，天津社会科学院出版社
- 王玉哲主编：《齐黄老书》，齐鲁书社
- 《中国方术概观》，人民出版社
- 刘大钧主编：《象数易学研究》，齐鲁出版社 1996 年 2 月第 1 版
- 周山：《易经新论》，辽宁教育出版社 1991 年版
- 任继愈：《中国哲学史》，人民出版社，1961 年出版，1966 年再版
- 《中华智慧经典丛书》，中华古籍出版社 1995 年 5 月第 1 版
- 《中国哲学史资料选辑》，中华书局
- 《爱因斯坦文集》，商务印书馆版
- 李约瑟《中国科学技术史》，中国科学出版社 1975 年版
- 伊·普列戈金《从混沌到有序，人与自然的新对话》，上海译文出版社 1981 年 8 月第 1 版
- 克里斯朵夫·巴克特《易经——第一号成功的预测》，辽宁人民出版社 1989 年 10 月第 1 版
- 《佛洛伊德著作选》，四川人民出版社 1986 年版
- 《追寻自我》[美]E. 弗洛姆著，延边大学出版社 1987 年 12 月第 11 版
- 《全脑革命》，[美]奈德·赫曼，经济管理出版社 1998 年 2 月第 1 版
- 《宏观经济分析》，[美]爱德华·夏皮罗著，中国社会科学出版社 1985 年 4 月第 1 版

## 后 记

正因为本书,对《周易》作全面系统之解释:整理科学加道德文化,升华为自然哲学、心性哲学、社会哲学之综合辩证。为国学之本源,驭预测、应变之术。与现代科学相通,为现代社会服务。故本书之作,受许多专家、教授、各界人士之支持。在此鸣谢致敬。

国学大师,南开大学历史系教授,曾任全国孔学会副会长的王玉哲老先生,亦系作者舅父刘蕙荪(厚滋)之同窗挚友,他二人曾同在北京大学任教授。王玉哲先生多次与作者长谈,就史学考证、学术精神和国学根本问题,给予指导。为本书作序并题词,王玉哲老先生去世,在此表示沉痛悼念。

已故南开大学历史系教授杨志玖老先生,为《中国历史大辞典》主编,亦多次就史学和治学之道,与作者恳谈。

南开大学东方艺术系教授、著名画家陈玉甫先生,深谙易理,多次与作者切磋,并为本书画《幽居玩“易”图》。

南开大学教授,曾任教务长、政法学院院长车铭洲先生,多次与作者探讨传统与现代,东方与西方哲学思想本质上的相通处。为本书解释的现代化,起了重大作用。

天津美术学院教授、画论专家王振德先生,用易理研究画论,提升国画理论的高度。不仅多次与作者交谈《易学》及其与艺术的关系,并为本书最后定名,并题辞。

天津美术学院教授、著名画家刘万鸣先生古道热肠,为本书出版,联系出版社,介绍出版界的朋友共襄国学义举。

天津社会科学院著名辞学家涂宗涛老先生,为本书文字加工提出意见,并亲自修改部分书稿,促成本书文风。



天津出版总社出版部主任李毅峰先生,为本书出版,无私帮助,竭尽全力。多次联系、筹划、沟通、运作。更有天津人民出版社大力支持、全力筹措,使出版终成现实。

更有知心好友田立青,为作者本书之作,联系专家、教授、组织研讨。出钱出力,精心策划。奔波劳碌,热忱奉献。为当世少有。

作者

2005年6月